Aldo Rubén Ameigeiras
[compilador]

SÍMBOLOS, RITUALES RELIGIOSOS E IDENTIDADES NACIONALES

Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica

Renée de la Torre
Cristián Parker G.
Pablo Mella
Néstor Da Costa
Fabio Lozano V.
Catalina Romero
Verónica Giménez Béliveau
Aldo Rubén Ameigeiras
Fortunato Mallimaci
Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

COLECCIÓN **GRUPOS DE TRABAJO**

CLACSO

SÍMBOLOS, RITUALES RELIGIOSOS E IDENTIDADES NACIONALES

Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales : los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica / Renée de la Torre... [et.al.]; compilado por Aldo Ameigeiras. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2014.
E-Book. - (Grupos de trabajo de CLACSO)

ISBN 978-987-722-011-7

1. Sociología. I. de la Torre , Renée II. Ameigeiras, Aldo, comp.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
América Latina / Religión / Identidades Nacionales / Modernidad / Estado / Política / Cristianismo/ Comunidades Religiosas / Sociedad Civil / Movimiento Laico.

Colección Grupos de Trabajo

SÍMBOLOS, RITUALES RELIGIOSOS E IDENTIDADES NACIONALES

LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS Y LOS PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE IDENTIDADES EN LATINOAMÉRICA

Aldo Rubén Ameigeiras
(Compilador)

Renée de la Torre
Cristián Parker G.
Pablo Mella
Néstor Da Costa
Fabio Lozano V.
Catalina Romero
Verónica Giménez Béliveau
Aldo Rubén Ameigeiras
Fortunato Mallimaci
Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLACSO
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Editor Responsable Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo de CLACSO

Directora Académica Fernanda Saforcada

Programa Grupos de Trabajo

Coordinadora General Sara Victoria Alvarado
Coordinador Adjunto Pablo Vommaro
Asistentes Rodolfo Gómez, Valentina Velez y Lluvia Medina

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Coordinador Editorial Lucas Sablich
Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio
Arte de tapa Ignacio Solveyra

Primera edición
Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica. (Buenos Aires: CLACSO, enero de 2014)

ISBN 978-987-722-011-7
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

BY NC SA

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional Asdi

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Introducción | 9

Renée de la Torre
Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México | 17

Cristián Parker G.
Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual | 39

Pablo Mella
El lenguaje de la conferencia del Episcopado Dominicano (2011-2012). Una propuesta de relectura de la identidad nacional dominicana y latinoamericana en clave de neocristiandad | 71

Néstor Da Costa
La construcción de la religión civil uruguaya | 97

Fabio Lozano V.
Imaginarios religiosos en el resurgimiento de pueblos y naciones | 109

Catalina Romero
Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada | 137

Verónica Giménez Béliveau
Identidad, religión, movilidades. Pensar la nación y las pertenencias religiosas a partir de la perspectiva de migrantes argentinos de clase media en Nueva York y San Francisco | 155

Aldo Rubén Ameigeiras
Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano | 171

Fortunato Mallimaci
La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas | 195

Carlos Alberto Steil y Rodrigo Toniol
Más allá de los humanos. Reflexiones sobre el proceso de incorporación de los derechos ambientales como derechos humanos en las conferencias de las Naciones Unidas | 219

INTRODUCCIÓN

EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS se han incrementado las publicaciones dedicadas a analizar las relaciones entre lo religioso y lo político en la sociedad contemporánea. Una situación que a comienzos del siglo XXI ha generado diversidad de abordajes motivados tanto por los acontecimientos a nivel global como a nivel local en los cuales lo político y lo religioso emergen en procesos caracterizados por instancias de separación y distinción como de yuxtaposición y cruces. En nuestra primera publicación[1] hemos analizado precisamente la complejidad de dicha relación. En esta oportunidad nos interesa profundizar las vinculaciones existentes entre los símbolos y rituales religiosos y los procesos a través de los cuales se han conformado las identidades nacionales de los países latinoamericanos.

Un tipo de relación que se encuentra claramente en los procesos históricos en nuestros países vinculado especialmente con un catolicismo empeñado en reafirmar su protagonismo y presencia fundacional en el surgimiento de las naciones. Pero una relación que encontró,

1 Nos referimos al texto "Cruces, intersecciones y conflictos: Relaciones entre política y religión en Latinomaérica" (A. Ameigeiras [comp.], F. Mallimaci, R. de la Torre, V. Giménez Béliveau, J. Esquivel, A. Ameigeiras, Jesús Guanche, Silva Gotay, Yolotl Gonzalez Torres, Catalina Romero, Carlos Steil, R. Toniol, Ed. CLACSO.

desde otra perspectiva relacionada con los procesos de emancipación y de laicización, también la construcción de simbologías y ritualidades propias de una identidad ciudadana. Situaciones en donde es posible apreciar la relevancia significativa de lo simbólico y ritual y sus múltiples implicancias sociales, culturales y políticas.

Símbolos que hacen a un aspecto central del fenómeno religioso y las manifestaciones de lo sagrado con un fuerte potencial semántico, relacional y emotivo acompañado por rituales que organizan comportamientos cargados de significación. Pero símbolos y rituales que no son solo objeto de apropiaciones religiosas sino también de apropiaciones civiles relacionadas con los procesos de consolidación de las identidades nacionales. Situaciones y acontecimientos en donde el "sentimiento patriótico" se explicita de la mano de símbolos que representan a la nación y de una diversidad de ritos que enfatizan pertenencias e identidades. Pero por otro lado nos encontramos con imágenes e iconografías religiosas estrechamente relacionadas con procesos de identificación local, regional y nacional. Simbología católica "aportando al lenguaje de la ritualidad societal" (R. de la Torre, 2012) y también ritualidades de la sociedad civil construyendo una mística ciudadana generadora de devociones y fidelidades en la construcción de la "patria".

Pero también se hace visible la forma en que las transformaciones sociales en el marco de los procesos de globalización se traducen en procesos de recomposición identitaria como también de consolidación y recreación de simbologías y ritualidades tanto a nivel de las expresiones religiosas como de los procesos civiles y los desafíos de construcción de ciudadanía.

De esta manera los nueve trabajos que forman parte de esta publicación nos permiten detenernos y reflexionar, con un importante sustento sociológico e histórico, resultado de estudios e investigaciones empíricas, sobre esta relación entre las simbologías y ritualidades religiosas y los procesos de consolidación de las identidades nacionales en Latinoamérica. Una mirada que se detiene especialmente en las singularidad de estos procesos en Uruguay, Argentina, Chile, Perú, Santo Domingo y México y que hace visible un tratamiento de la relación entre religión y política que no ha tenido hasta ahora la suficiente atención a pesar de conformar una manifestación clave presente en la trama social y cultural.

La publicación que nos ocupa es el resultado de planteos y debates realizados por los miembros del Grupo de trabajo de CLACSO sobre religión, política y sociedad. Los mismos tuvieron una primera instancia de reflexión en el encuentro realizado en la ciudad de Punta del Este en el marco de la realización de las XVI Jornadas sobre Alter-

nativas religiosas en Latinoamérica y se expusieron públicamente en el segundo encuentro del grupo de trabajo realizado en la ciudad de Bogotá en el año 2011 sobre "Religión, sociedades, lenguajes, símbolos y rituales religiosos en la construcción política de las identidades en la naciones latinoamericanas". En dicha oportunidad, cada expositor contó con los comentarios y aportes del resto del grupo como así también de contribuciones de los asistentes, lo que nos ha permitido arribar a un trabajo final colectivo que seguramente será de mucho interés para especialistas y lectores en general.

De esta manera el trabajo de Renée de la Torre nos presenta así su exposición sobre "Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México". A través del análisis de dos símbolos clave de la nación, por un lado los símbolos patrios representados por la bandera, el himno y el busto de Benito Juárez y por el otro, el ícono religioso de la Virgen de Guadalupe, la autora nos introduce en la puja por la "definición" de la identidad nacional. Con minuciosidad nos presenta los contrastes de un país en donde el marco jurídico legal de laicización no representa la profundidad que lo religioso tiene en la cultura nacional de los mexicanos. Sí nos presenta dos lógicas vinculadas con el sentido de lo nacional, la de la laicidad y la de la confesionalidad que se expresan a su vez en dos sistemas rituales de religiosidad, el civil revolucionario y el catolicismo guadalupano. Un trabajo que nos permite contemplar una situación que deja al descubierto la complejidad de la secularización en un país con una cultura profundamente festiva y ritualística.

El texto de Cristian Parker analiza la temática que nos ocupa a través de un extenso y minucioso trabajo sobre "Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual". Allí no solo hace alusión a la temática de las transformaciones que se han producido en el siglo XXI entre la política y la religión en general sino que enfatiza en particular la forma en que se ha mantenido la diferenciación entre lo religioso y lo político y se han incrementado las creencias. Por otro lado, lo religioso en lo político no aparece solo como un factor ideológico ni como un factor que influencia sino fundamentalmente como un factor que se entremezcla de una "manera inédita". Las opiniones de los creyentes están atravesadas así por influencias que se ubican en distintos aspectos del espectro político. El autor describe y analiza con profundidad información respecto a las particularidades de las transformaciones religiosas en diversos países latinoamericanos. Asimismo, considera el desempeño de las distintas Iglesias durante las dictaduras como en los períodos de transición democrática, una mirada que le permite considerar que en general las Iglesias han sido propiciadoras del llamado orden mo-

ral más que del cambio. En ese contexto el catolicismo, si bien sigue siendo mayoritario, se encuentra en el marco de un fuerte pluralismo religioso, lo que no implica que se observe un declive institucional en el mismo, producto tanto de aspectos internos como externos. Considera los factores de cambio cultural y religioso como político-religiosos, en donde la globalización emerge como un fenómeno de múltiples consecuencias en la realidad social y sus diferentes dimensiones, pero insiste en que el debilitamiento del catolicismo no es solo producto de la presencia de otras iglesias sino que se ha producido la aparición de un nuevo paradigma y la impronta de "nuevas formas de pensar en las masas".

Pablo Mella nos presenta su trabajo sobre "El lenguaje de la Conferencia del Episcopado Dominicano (2011-2012): Una propuesta de relectura de la identidad nacional dominicana y latinoamericana en clave de neocristiandad". Se trata de analizar la estrategia llevada a cabo por el Episcopado Latinoamericano de remarcar la importancia de la Iglesia Católica en la construcción "de la identidad dominicana". Considerando lo que denomina el "mito de origen" de considerar a Santo Domingo "cuna del nuevo mundo", explica cómo se ha intentado trasladar dicho mito a la narrativa histórica de la identidad dominicana. A partir del estudio discursivo de las cartas pastorales de 2011 y 2012 y el Mensaje Episcopal de 2011, tiene en cuenta el papel de la Iglesia en la construcción de la identidad dominicana especialmente como su rol protagónico frente al Estado. El autor analiza así la categoría de neocristiandad que a la vez que supone un posicionamiento dualista de la Iglesia Católica con respecto a lo secular, no reconoce su autonomía e implica una perspectiva que coloca a la Iglesia Católica institucional en un lugar fundamental constituyéndose en una especie de "guarda espiritual". De allí en más analiza varios Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano en donde, según el autor, emerge la Iglesia como la institución social que "garantiza el derecho y la dignidad humana".

Las particularidades del Uruguay respecto al tema en cuestión son abordadas por Néstor Da Costa en su trabajo sobre "La construcción de la religión civil uruguaya, la laicidad uruguaya como elemento identitario". Señala allí cómo el Uruguay es un país que ha hecho de la laicidad "un concepto de fuerte impronta identitaria". Una laicidad que implica a su vez una instancia con consecuencias políticas en el país que adquiere características vinculadas a una cierta religiosidad civil. Un contexto uruguayo en donde la temprana separación de la Iglesia y el Estado como al desplazamiento de la religión de la esfera pública y su privatización caracterizan claramente el proceso político-religioso. De allí en más el autor aborda el proceso a través del cual

se construyó una moral y una sociabilidad laica relacionada con la política. Una laicidad que de alguna manera se constituye en el Uruguay como religión civil acompañada por mitos y símbolos tendientes a consolidar la identidad nacional. Aparecen así descriptos diversos ritos desplegados en el proceso de construcción de la República como de una moral laica y un credo civil en donde la figura de Artigas se manifiesta como "fundante" a la vez que lo ubica en "los altares de dicha religiosidad civil".

La perspectiva de la temática en Colombia es abordada por Fabio Lozano en su trabajo sobre "Imaginarios religiosos en el resurgimiento de pueblos y naciones", considerando el papel que la religión, sus símbolos y ritualidades desempeñan tanto en procesos de resistencia frente a hegemonías vigentes como respecto a la construcción de las identidades en las naciones latinoamericanas. Sobre la base de una investigación realizada sobre tres regiones y grupos socioculturales diferentes avanza a la observación de las formas de construcción social sustentada en afirmaciones identitarias alternativas al Estado-Nación predominantemente centroeuropeo. La comunidad Nasa en el Norte de Cauca, las fiestas patronales en Tanqui, chocó y las comunidades campesinas en la Vicaría del Sur de la diócesis de Florencia en Caquetá. Así, insertándose en los imaginarios religiosos rurales indígenas, negros y campesinos analiza el posible aporte de procesos de resistencia y emancipación frente a la hegemonía. Enfatiza la necesidad de una mirada sobre la construcción de nacionalidades en Latinoamérica que no esté limitada a esquemas institucionalizados oficiales de reconocimientos de los Estados-Nación y que implica tener en cuenta los procesos de construcción histórica que han negado la existencia de otras naciones previamente existentes. Se pregunta así sobre el papel de las religiones en la construcción de las naciones pero también una visión de lo religioso respecto a otras religiones, cosmovisiones y mestizajes. En esa dinámica la consideración de textos históricos fundantes, ritualidades e imaginarios plantea la comprensión de los imaginarios religiosos como sustratos tectónicos de historias "comunitarias" que conforman una parte muy importante del entramado de significados de una comunidad. Aparece a su vez el potencial imaginario religioso en las resistencias antihegemónicas aclarando el carácter plural del mismo teniendo en cuenta las diferentes comunidades, de la misma manera –señala el autor– se encuentran procesos de reapropiaciones antihegemónicas de la hegeomonía. Un verdadero desafío de comprensión e interpretación.

El conocimiento de la cuestión en el Perú es considerada por el trabajo de Catalina Romero sobre "Rituales religiosos y políticos en el Perú: una secularización encantada". Un trabajo en el que analiza las

relaciones entre las religiones, la sociedad y la política en el siglo XXI en contextos de secularización. Teniendo en cuenta las últimas discusiones teóricas sobre secularización y postsecularización.

La situación en la Argentina es abordada por los trabajos de Verónica Giménez Béliveau, Aldo Ameigeiras y Fortunato Mallimaci. Verónica Giménez Béliveau inicia estos abordajes con su trabajo sobre "Identidad, religión, movilidades: pensar la Nación y las pertenencias religiosas a partir de la perspectiva de migrantes argentinos de clase media en Nueva York y San Francisco". Se trata de un tipo de abordaje en el que el tema de la identidad se vincula directamente con uno de los temas a los que se ven enfrentados los migrantes, en este caso los migrantes argentinos en los EE.UU. Analiza así los distintos procesos que conforman la globalización considerando como, a contramano de lo esperado, tanto las estructuras de los estados nacionales como las identidades generan instancias de adaptación acorde a las texturas sociales y a las particularidades de cada región. La autora asume como punto de observación la perspectiva de los propios migrantes, especialmente aquellos de clase media y la forma en que ellos "elaboran sus identidades en el cruce entre las pertenencias religiosas y las representaciones nacionales". Considera la religión como un hecho social, analizándola en relación con la movilidad y los anclajes nacionales, una perspectiva que le permite pensar a esta no solo en relación a los desplazamientos de las instituciones religiosas sino también de los migrantes que se trasladan también con sus creencias y sus devociones. Una instancia en la cual las mismas "suelen articularse con distintos símbolos nacionales en estrecha vinculación con los procesos de construcción identitaria". Situaciones en donde las identidades nacionales entran en cuestión en distintos procesos de recomposición caracterizados para muchos por la significación de "hacerse latinos" o ser considerados directamente como "hispanos".

Aldo Ameigeiras continúa la mirada sobre la temática en su trabajo sobre "Catolicismo e identidad nacional en la Argentina: la construcción de la Nación y el simbolismo mariano". El mismo considera la relevancia de los símbolos religiosos y su potencialidad significativa como también la construcción del mito de la nación católica. Se trata en particular de abordar las estrategias institucionales y religiosas para legitimarse como sustento de la nacionalidad en los países de Latinoamérica en general pero deteniéndose especialmente en la Argentina. Tomando como punto de partida acontecimientos que han hecho visible en los últimos tiempos la existencia de tensiones vinculadas a la simbología religiosa y lo político, el autor comienza a explicitar la densidad significativa y la eficacia simbólica de la simbología religiosa que la constituye en un factor clave en cuanto a sus implicancias

políticas y socioculturales. En ese marco, la imagen de la Virgen María emerge con potencialidad simbólica en Latinoamérica y Argentina con un profundo sustento histórico-cultural a la vez que pasa progresivamente a constituirse en un elemento central de las estrategias pastorales de la Iglesia Católica. El análisis del simbolismo mariano en la Argentina tiene un ícono fundamental en la imagen de la Virgen de Luján que progresivamente pasó a ocupar lugares centrales vinculados con la construcción de la identidad católica y consiguientemente en el mito de la nación católica. De forma concomitante se analiza la consolidación de un "catolicismo integral" que transita finalmente en un planteo de "resguardo de la nacionalidad".

La mirada sobre la Argentina culmina con el trabajo de Fortunato Mallimaci denominado "La continua construcción política de identidades en las naciones latinoamericanas desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos" donde no solo considera dichos lenguajes y símbolos y los procesos de construcción identitaria sino también y muy especialmente las modalidades interpretativas de los procesos desde la particularidad de nuestro posicionamiento latinoamericano. De esta manera no reduce la religión ni la política a lo institucional en su planteo, lo cual no significa que desconozca su impacto, sino que escapa a apreciaciones estereotipadas que establecen un carácter fijo o por el contrario activo para uno u otro de los aspectos, enfatizando que las interacciones afectan a lo religioso como a lo político. Reafirma que los Estados latinoamericanos se han conformado en una matriz donde la política, la cultura, el derecho, la religión y la economía están "vinculados e interactuando". Analiza la conformación del Estado y especialmente del catolicismo y de sus posicionamientos frente a la modernidad capitalista insistiendo en la necesidad de comparar y describir procesos concretos de secularización y modernización. Insiste en tener en cuenta continuidades y rupturas en las relaciones entre Estado-Nación, sociedad, religiones y política. A través de un extenso recorrido analiza la presencia de símbolos religiosos en la política y políticos en lo religioso desde la consideración de la presencia de estos símbolos en el espacio estatal pasando por el análisis de los lenguajes y las distintas terminologías hasta los rituales y la memoria. Finalmente, analiza la religión y la política en perspectiva global. Un trabajo en donde una diversidad de interrogantes nos muestran nuevos caminos a transitar y en donde ambigüedades, relaciones, conflictos y replanteos dan una imagen de la complejidad del fenómeno en cuestión.

Finalmente, Carlos Steil y Rodrigo Toniol abordan una temática que otorga continuidad a la línea de reflexión sobre los Derechos Humanos iniciada en el encuentro de 2010 de nuestro grupo de trabajo

y que convergió en nuestra primera publicación. En esta oportunidad se trata de un análisis acerca de la incorporación de los derechos ambientales como derechos humanos en Brasil. Así, su presentación "Alem dos humanos: reflexoes sobre o proceso de incorporación dos direitos ambientais como diritos humanos no Brasil" permite insertarse en el conocimiento de las relaciones e instancias a través de las cuales se despliega la ampliación y reconocimiento de los derechos humanos en Brasil. Las tres partes en que está dividido el texto están unidas por una escena que articula los DD.HH. con cuestiones ecológicas a partir del "Principio de defensa de la vida", la segunda toma el principio epistemológico y político de justicia ambiental, y en la tercera se remite a considerar los procesos de "rutinización" de las vías legales de denuncia de los crímenes ambientales a partir de las conferencias nacionales de DD.HH. en Brasil. Un trabajo que nos permite ampliar nuestra apreciación de los DD.HH. y la complejidad del proceso de consolidación y reconocimiento de los mismos.

De esta manera nos encontramos ante distintos aportes que manifiestan tanto estudios e investigaciones realizadas por los autores, como reuniones de trabajo y de debate que han posibilitado incorporar miradas y contribuciones que han fecundado la puesta final del texto. Nos interesa finalmente señalar la oportunidad que significó para todos los miembros del Grupo de Trabajo de CLACSO poder transitar este período de diálogos e intercambios. Asimismo queremos destacar la colaboración y disposición con el funcionamiento del Grupo tanto de Marcelo Langieri (Coordinador de los Grupos de Trabajo) como de Pablo Vommaro de CLACSO.

Aldo Rubén Ameigeiras

Renée de la Torre*

LOS SÍMBOLOS Y LA DISPUTA POR LA DEFINICIÓN DE LOS LÍMITES ENTRE FE Y POLÍTICA EN MÉXICO

1. INTRODUCCIÓN: EL NACIONALISMO MEXICANO: ¿LAICO O RELIGIOSO?

México es un país de contrastes, por un lado está regido constitucionalmente por un estado laico –de los más rígidos del mundo moderno–, pero por otro la cultura de los mexicanos está permeada por la religiosidad y la cultura católica. Dentro de esta contradicción aparente se enmarca la adscripción e interacción de las iglesias y el Estado nacional, de los ámbitos religiosos y seculares, de las prácticas de religiosidad popular y la política ciudadana, etc.

Podemos considerar que en los aspectos legal y constitucional opera un alto grado de laicización, un Estado secular que impide la acción directa de la Iglesia católica en la vida pública, en la participación y en las decisiones políticas, en la educación pública nacional

* Mexicana, doctora en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Desde 1993 se desempeña como Profesora Investigadora del CIESAS Occidente, en la ciudad de Guadalajara. Es investigadora de Nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y Miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias. En 1999 fue investigadora invitada en el *Centre of Latin American Studies* (University of Cambridge), y en 2004 en el *Institute des Hautes Etudes de l'Amérique Latine* (La Sorbonne Nouvelle, Paris III).

y en la salud. Sin embargo, este marco jurídico-legal de laicización, aunque es una cara de la realidad mexicana, no representa la realidad de las prácticas y tensiones cotidianas, pues no refleja la profundidad que lo religioso y el catolicismo poseen desde el origen fundacional de la cultura nacional de los mexicanos hasta el presente.

A pesar de que México cumple con una laicización temprana (desde finales del siglo XIX) y estricta (con cuantiosas prohibiciones sobre la participación de las iglesias y de sus jerarquías en la vida social y política), no podemos definirlo como un país secularizado, porque en cuanto a las tramas culturales de la cotidianeidad persiste una ritualidad subcutánea mediante la cual la religiosidad católica es hegemónica en relación al sistema de representaciones colectivas y en donde el catolicismo, a través de sus símbolos dominantes, continúa teniendo capacidad para cohesionar y ser el medio de expresión de sentimientos colectivos de un amplio sector de la sociedad, pues la religión católica sigue en el presente aportando el lenguaje de la ritualidad societal de los mexicanos. Con esto no quiero decir que controle los contenidos, por el contrario, la densidad sígnica de los símbolos dominantes no solo produce cohesión, sino también pugna, pues el sentido último o trascendente no se encuentra depositado en el símbolo, sino, como lo planteó Clifford Geertz (1987), en la experiencia simbólica.

Otro rasgo característico de la cultura mexicana es que es altamente festiva y conmemorativa. Es una sociedad profundamente ritualista, cuyos tiempos y calendarios giran en torno a dos lógicas mediante las cuales se celebra y se confirma la identidad nacional: el patriotismo cívico (en forma de ritualidad civil) y el catolicismo mariano. Para entender esta realidad, que está atravesada por una contradicción entre un México católico y un México laicisista, habrá que distinguir dos geografías distintas en la manera de entender la separación entre los poderes temporales y los religiosos. Una, promovida por el Estado que tiende a mantener de manera rígida la división entre la religión y la sociedad política, reglamentando y prohibiendo el acceso de la jerarquía especialmente al ámbito político y de la educación. Y otra, fomentada por la Iglesia católica, que rechaza este dualismo y se resiste a ser reducida a una práctica privada y meramente sacramental, y que –con el apoyo de los movimientos laicos– busca conquistar su protagonismo público, su visibilidad social y se plantea recristianizar el mundo secular en distintas esferas especializadas de la sociedad. Esta contradicción entre una secularización legal y la "espiritualidad subcutánea" de la cultura mexicana fue finamente apreciada por Harvey Cox, quien inicia su reflexión sobre el retorno de la religión a la ciudad secular con una reflexión

en torno a la visita del Papa Juan Pablo II a la Ciudad de México, en 1979. Citamos a Cox:

> Pero, por debajo de todo aquello, la ciudad de México –como Nueva York, o tal vez, la misma Moscú o Pekín–, ¿se encierra algún venero religioso que el barniz de la secularidad oficial apenas alcanza a cubrir? ¿No habrá alguna espiritualidad "subcutánea" que siga animando no sólo a sus habitantes, sino también a otros millones de seres humanos en todo el mundo moderno, a pesar del enorme impacto producido por la educación pública, la tecnología científica, la urbanización y otras fuerzas supuestamente seculares? Más aún, ¿no habrá algo en el aire que haya hecho que se despierte esa piedad latente? La llegada de Juan Pablo II, cabeza visible de la más antigua y numerosa iglesia cristiana del mundo, a la que tal vez sea la más grande "ciudad secular" del planeta, me hizo plantearme todas estas preguntas en un breve instante (Cox, 1985: 11).

Esta realidad paradójica en donde convive una realidad jurídica laica y una espiritualidad subcutánea es la que mejor define la cultura nacional del México del siglo XX. Desde 1992 a la fecha se han vivido transformaciones remarcables que han redibujado la geografía de la división de esferas seculares y religiosas de la contemporaneidad, como son:

- A partir de 1992 se redefinió la situación jurídica de las iglesias: se reestablecieron las relaciones con El Vaticano, se reglamentó la manifestación pública de las religiones (salvo el caso de que las religiones no pueden poseer medios de comunicación masiva) y se reconocieron los derechos de los sacerdotes a votar.
- Después de más de siete décadas de gobierno priista y de un Estado laico de simulación, durante las cuales los políticos eran primero juaristas (liberales-jacobinos) que guadalupanos, y la religión no se expresaba abiertamente en el ámbito político. En el año 2000 cayó el régimen unipartidista, iniciándose una nueva etapa democrática en la que los católicos militantes hicieron públicas sus preferencias relgiosas, principalmente en el Partido Acción Nacional (vinculado con la Democracia Cristiana), pero también en el PRI. Esto trajo un cambio en la cultura política nacional, donde es cada vez más frecuente la presencia de las manifestaciones religiosas en la esfera pública y política.

A partir de estos cambios, la llamada "espiritualidad subcutánea" ha brotado a flor de piel y se celebran a la luz del día y en espacios que

antes eran reservados para los actores políticos. Sin embargo, esta nueva realidad constituye una arena donde se debate, se juega y se negocia la relación entre identidad y cultura nacional. Por un lado, se ponen en duelo dos lógicas que impregnan el sentido de lo nacional: la de la laicidad y la de la confesionalidad. Pero lo interesante es que éstas dos lógicas no son totalmente opuestas, sino contradictorias, por ello más que repelerse continuamente se conflictúan, se encuentran, se permean e incluso se confunden entre sí.

2. METÁFORAS RAÍZ DE LA RELIGIOSIDAD NACIONAL: LA CATÓLICA PATRIÓTICA Y LA CIVIL REVOLUCIONARIA

Como lo desarrollamos de manera más amplia en un ensayo titulado "La Guerra de los símbolos" (2006), el sentimento nacional patriótico de los mexicanos se experimenta en dos sistemas rituales de religiosidad nacional: el catolicismo guadalupano y el civil revolucionario. Para adentrarnos en este tema, comenzaremos por describir someramente el peso que los símbolos católicos tuvieron en la conformación histórica de la nación y en la identidad de los mexicanos, y luego presentaremos cómo el México independiente y revolucionario fue diseñando su propio sistema de religión cívico-laica. Posteriormente mostraremos casos contemporáneos donde estas dos lógicas se traslapan y producen zonas de contacto donde se da la intersección y se disputa la pugna para redefinir la geografía que delimita lo público y lo privado, lo religioso y lo secular, lo laico y lo eclesial. Es decir, atenderemos situaciones en donde ocurren intersecciones que demarcan tanto las zonas de diferenciación como las de intercambio entre las culturas religiosas y las cívico-políticas. El objetivo es explorar cómo las discrepancias de los intereses sociales, culturales y políticos en torno a la relación religión-nacionalidad son perpetuados o transformados en puntos críticos de articulación o de confrontación.

Es casi imposible hablar de la fundación de la nación mexicana sin referirnos al papel central que tuvo el símbolo de la Virgen de Guadalupe en la integración de las diferencias étnicas, sociales y sectoriales. El fenómeno del Guadalupanismo es considerado por los historiadores como el fundamento histórico de la construcción de la nación mexicana (González de Alba, 2002), pues desde desde el siglo XVIII, cuando ya la Virgen de Guadalupe era considerada la patrona de la Nueva España, su imagen era el icono de identificación entre el reino y sus pobladores: criollos, mestizos e indígenas:

> "El guadalupanismo conjugó lo español y lo indio, sublimó la tradición cultural de los indígenas, cuestionó la visión que les atribuía una

> cultura signada por inspiración diabólica, humanizó su figura mediante el reconocimiento de su capacidad de adscribirse a proyectos imaginarios superiores definidos por el misticismo cristiano, estableció puentes de mediación entre indios, mestizos, mulatos y criollos con referentes culturales compartidos. Fue un mito fundador en el cual todos podían reconocerse, aun cuando este reconocimiento era desigual" (Valenzuela Arce, 1999: 28).

Los españoles promovieron una estrategia de conquista espiritual, mediante la propagación de imágenes y santuarios, como fue la de la Virgen de Guadalupe, traída de Extremadura, pero vinculada al mito de su aparición milagrosa al indio Juan Diego. Con esta estrategia se convirtió en el más importante instrumento de evangelización indígena en el periodo colonial, para sustituir la idolatría por la veneración a imágenes católicas (Gruzsinki, 1990). Por su parte, los indígenas depositaron en la Guadalupe a su deidad Tonatzin[1] (que en náhuatl significa "nuestra madre"), generando con ello un sistema religioso sincrético que adopta las formas del catolicismo, y a la vez permitió la continuidad del antiguo sistema religioso (Nebel, 2000: 29). Por su parte los criollos –hijos de españoles nacidos en México, que durante el Virreinato no podían acceder a puestos de poder– abanderaron la guerra de Independencia con la imagen de la Guadalupe (Brading, 2002: 27).

Dado que a lo largo de la historia de México el catolicismo, bajo el manto de la Virgen, floreció con una modalidad sincrética entre las cosmologías nativas practicadas por los indígenas y las imágenes de devoción impuestas por los evangelizadores españoles. La Virgen de Guadalupe ha ejercido una triple función: integrar y mestizar culturas, imponer dominio cultural, resistir desde lo popular y renovar las tradiciones para enfrentar el presente.

Hoy en día continúa siendo el símbolo más potente de mestizaje cultural mexicano, pues en la Virgen se reconocen distintos y heterogéneos habitantes del país. Auque es un símbolo gestionado por la Iglesia católica, nunca ha sido propiedad de un grupo. La Virgen de Guadalupe hasta la actualidad es un símbolo que condensa la identi-

---

1 Fray Bernardino de Sahagún, en *La historia general de las Cosas de la Nueva España* (1570), advertía: "Y ahora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonatzin […] y es cosa que se debía remediar, porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonatzin […] parece que esta invención satánica, para paliar la idolatría bajo la equivocación de este nombre Tonatzin, y los indios vienen de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias a Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierra a esta Tonatzin, como antiguamente".

ficación de los más pobres, de los indígenas, y a lo largo de la historia ha sido retomado tanto para promover una mariología compasiva hacia los pobres, como para suscitar movimientos populares que buscan liberar al pueblo de las condiciones de pobreza e injusticia. Continúa siendo un acontecimiento en la construcción de la Nación y en la manera de hacer la historia, a través de ella se identifican tanto los pobres como los ricos, y por ello mediante su manto se negociaron en los años cincuenta los pactos nacionales entre patrones y obreros, pero también es un símbolo revolucionario. La ultraderecha de Provida la instrumenta como bandera de nacionalismo católico para emprender cruzadas contra el aborto; a la vez que los guerrilleros indígenas zapatistas la han encapuchado y la han vestido de pasamontañas para que los acompañe en su lucha política. Por su parte, los chicanos le imprimen sentidos novedosos para configurar la *mexicanidad* desde el territorio estadounidense. E incluso, desde ahí: "La virgen se desacraliza, pero se sacraliza a la mujer real y concreta que encarna" (Zires, 2000: 68); y debido a su maleabilidad plástica, ha sido modelo para liberar a las mujeres feministas e incluir a las lesbianas. La Virgen de Guadalupe es también lugar de controversias y conflictos, sobre todo cuando se le relaciona con contenidos eróticos (Ramírez Sáiz y De la Torre, 2009: 204). Si bien sigue siendo hasta nuestros días un símbolo cargado de densidad semiótica e histórica, es allí donde históricamente se pone en duelo el carácter multiétnico y multicultural de la nación mexicana, y por lo tanto representa una arena para conquistar nuevos reconocimientos identitarios y proyectos de nacionalidad incluyente.

Desde el siglo XIX, el catolicismo en México se desarrolló dentro de un marco específico de laicidad, que lo diferencia de los proyectos nacionales modernos de otros países. Si bien las Leyes de Reforma promulgadas en 1856 tenían como meta proclamar la autonomía del Estado frente a la administración eclesiástica, a partir de la Revolución Mexicana (1910) se gestó la necesidad de construir un proyecto de nación en el cual se pretendía establecer la supremacía del poder civil sobre el religioso (González, 1996: 10). El naciente Estado posrevolucionario percibía a la Iglesia católica como una fuerza moral que ponía en peligro la evolución de una nación moderna[2], por esta razón la ley (me refiero a la Constitución

2 El hecho de que en México se haya optado por el laicismo radical que no buscaba reducir a la Iglesia al ámbito de lo privado sino destituirla como institución colectiva tiene sus raíces históricas en el proceso de instauración de la primera república, después de la Independencia Mexicana: "—a diferencia del pensamiento de la Ilustración— no era la de la reducción de las instituciones religiosas al ámbito de lo privado, sino su preservación como instituciones públicas pero bajo el poder de

de 1917) no le otorgaba igualdad a la institución católica ni a las agrupaciones religiosas con respecto a otras instituciones seculares y civiles, sino que buscaba suprimirla desconociéndoles la personalidad jurídica y sus derechos ciudadanos[3]. Los intentos de instaurar un Estado laico nacional tuvieron en su inicio una fase anticlerical que culminó hasta la década de los cuarenta, fase que fue percibida y vivida por la iglesia en los términos de una amenaza y una persecución constantes.

Una de las formas más eficientes que encontró el Estado posrevolucionario para frenar la omnipresencia de la Iglesia en México fue la creación de una religiosidad civil nacional[4], donde se inscribía la historia mítica de la nación liberal, con sus héroes (liberales) y villanos (conservadores): "Junto con las Leyes de Reforma, que fueron el andamiaje jurídico, y el sistema educativo nacional, que se convirtió en la estructura operativa, la creación de una historia mítica de la formación de la patria fue esencial para que el país tuviera una identidad no vinculada con la religión católica" (Petersen, 2003).

La mitificación de la patria se logró gracias a la masificación de la educación primaria laica, a partir de la cual se difundiría la historia oficial mediante el texto único y obligatorio, se instaurarían rituales cívicos como el saludo a la bandera (todos los lunes a primera hora), donde se consagran los símbolos de la patria (el himno, la bandera y los héroes) y los honores a la remembranza de los héroes y los momentos fundacionales de la nación. Cada escuela primaria fue convertida en la parroquia desde la cual se difundía la religiosidad cívico-patriótica. El estado revolucionario, en su afán de distanciarse y oponerse a la fuerza católica, y con la necesidad de imponer un estado laico, a fin de sustituir el nacionalismo católico, creó su propia religión civil, desde la cual: "La patria devino campo pragmático, discursivo y ritualizado. […] La patria se recreaba y se amaba en el aprendizaje mitificado de nuestra historia, sus héroes, sus batallas, sus hombres (pocas mujeres) irremplazables" (Valenzuela, 1999: 17). Por su parte,

---

la nueva república, no se trataba de terminar con el modelo colonial de relaciones Iglesia y Estado, sino solamente de sustituir la corona" (Canto Chac, 1991: 28). Por eso en la época de la Reforma juarista la Iglesia representaba el sostén de la vida colectiva que se interponía a la capacidad de dirección pública del gobierno civil.

3 Recordemos que según el Artículo 130 de la Constitución los ministros de culto no tenían derechos a hacer críticas –ni en privado, ni en público– sobre las leyes y las autoridades gubernamentales. Así como se les desconocía el derecho al voto.

4 Retomo este concepto en el sentido que le otorgan Bellah y Hammond, que contempla no tanto la religiosidad ciudadana de Rousseau, sino el sistema simbólico ritual mediante el cual se construye y consolida el culto al sentimiento nacionalista en los Estados Unidos (Bellah & Hammond, 1980).

las rancherías, pueblos y ciudades fueron supliendo el paisaje devocional católico por el patriótico nacional. Las nomenclaturas de las calles fueron desterrando los nombres de los ángeles, santos y vírgenes católicos para ser rebautizadas con los nombres de los principales héroes y de las principales batallas donde se construyó la Patria con mayúsculas: Juárez, Hidalgo, Morelos, Avenida Revolución, Calzada Independencia, etc. Las plazas, por su parte, se convirtieron en el lugar de conmemoración de la historia y fueron coronadas con estatuas, bustos y grandes monumentos para honrar a los símbolos de la nación. El calendario festivo también sufrió transformaciones, puesto que el calendario patriótico se impuso al católico, aunque nunca logró sustituirlo. El sentimiento patriótico y la historia de la nación se han vivido no sólo en la mitificación de la historia oficializada, sino sobre todo mediante un sistema ritual, donde los mexicanos hemos aprendido a respetar y exaltar los símbolos de la patria y a sentirnos hijos de la patria al presenciar los rituales.

Uno de los principales ritos patrióticos ha sido la celebración de El grito de la Independencia, que recuerda el grito de Dolores, hecho por el cura Hidalgo, para anunciar el inicio de la guerra independentista, en cada cabecera municipal, donde las autoridades de gobierno se convierten en los oficiantes de la ceremonia, y desde los balcones de los Palacios de Gobierno ejecutan, previa lectura de un texto histórico, una enorme letanía de la historia independiente de México, cuyas jaculatorias son "Viva nuestra bandera, ¡Viva!", "Vivan los héroes que nos dieron Patria, ¡Vivan!", "¡Viva México!, ¡Viva México!".

En síntesis, hemos construido una religiosidad civil, fundada –al igual que el catolicismo popular– sobre la sustitución de imágenes, y sustentada en el lazo emotivo de una ritualidad patriótica. El sentimiento de la pertenencia a la patria en México ha estado siempre articulado por grandes emociones y rituales devocionales. Si para los católicos el símbolo dominante de la *mexicanidad* es la Virgen de Guadalupe, para el Estado liberal lo son los padres de la Patria: don Miguel Hidalgo y Benito Juárez (quienes se enfrentaron al clero católico para conquistar al México independiente) y los emblemas nacionales: la bandera y el himno nacional. Para los mexicanos comunes y corrientes, las dos simbologías conforman lazos de pertenencia hacia la nación, formando parte esencial del repertorio emocional con el que los ciudadanos ritualizan las maneras de saberse y sentirse parte de la nación. Aún cuando es cierto que hoy en día no todos los mexicanos son católicos,[5] ni todos veneran a la Virgen de Guadalupe, no obstante

5 Según los datos arrojados por el censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) 2010, el 82,7% de la población mexicana

la mayoría de los mexicanos son católicos, y la virgen continúa siendo un símbolo dominante, donde por un lado se expresa el nacionalismo, pero también donde es posible reivindicar las culturas negadas y, debido a su hegemonía, es por ello el símbolo clave para generar transgresiones culturales. La carga emocional del sentimiento nacional no está divorciada por los límites de la laicidad en el poblador común y corriente, ya que se puede ser católico y participar en el grito de la Independencia, o ser político y emocionarse frente a la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, paralelamente a este doble sistema ritual donde se entrecruzan, pero también se delimitan, dos fuentes del nacionalismo: el católico y el liberal, existe una conciencia clara en la especialidad situacional (espacio-temporal) que demarca y confina los símbolos y sus prácticas rituales a ámbitos delimitados por las esferas especializadas, que trazan la división entre la fe y la política, el espacio privado y el público, un acto religioso y uno cívico.

3. EL ANÁLISIS DE LA DRAMATIZACIÓN DE LAS PUGNAS POR LA LAICIDAD

En este ensayo analizaremos la dramatización de los símbolos nacionales, bajo la óptica conceptual de los "dramas sociales" de Víctor Turner, quien los define como "Unidades de procesos armónicos o disarmónicos que surgen en situaciones de conflicto" (1974: 37). Mediante ellos los actores expresan sus desacuerdos y posiciones diferenciales, apropiándose de los símbolos que sirven de contenedores o significantes de las metáforas raíces, que son símbolos que desde el subconsciente orientan la identidad del pueblo (como es el de madre-tonatzin-Guadalupe). Las marchas serán entendidas como dramas sociales, en cuanto son episodios públicos que surgen del conflicto social y que buscan la irrupción de la estructura. Serán además atendidas como los escenarios donde se dramatiza el conflicto al interior de las estructuras temporales (en nuestro caso del gobierno, de las iglesias, y de la relación de laicidad, referido a la separación Iglesia-Estado). Las fases de los dramas sociales transcurren con un inicio, un conflicto y un desenlace.

Dichos dramas serán considerados a su vez como actos performativos, pues escenifican las tensiones entre gobernantes (tanto clericales como estatales) y ciudadanos. El análisis de los símbolos no puede ir al margen de su articulación con los "dominios rituales", pues son és-

---

se dice católica; 7,5% se reconocen como protestantes y evangélicos y 2,3% se identifican con las iglesias bíblicas no evangélicas de origen estadounidense (Testigos de Jehová, Adventistas y Mormones); 0,1% es judaica; 0,1% otras religiones y 4,7% se manifiesta sin religión, mientras que 2,7% no especifica (INEGI, 2011).

tos los que articulan sus sentidos con su ritualidad adecuada y oficializada. En tanto que los usos contrarios o contestatarios, "la trasgresión ritual", se realiza como acto donde se escenifica la tensión, pero también donde se reinventa el significado, se desestructuran las relaciones de poder dominantes y se resignifican los rituales transformando a los símbolos de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas. En este sentido, los símbolos dominantes, dependiendo de su engranaje con los dominios rituales, pueden contribuir tanto a reforzar lo oficial como a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones preestablecidas por la supuesta especialización de los campos de poder.

También habrá que considerar que estos símbolos adquieren sentido simbólico en articulación con otros discursos. Por ello acompañamos cada imagen con los discursos o "extra textos" vertidos en la situación ritual, y en el contexto discursivo en que se polemiza su sentido.

Retomo algunos elementos del análisis que Francisco Cruces (1998) aplicó para el caso de las marchas urbanas (1998), basado en el estudio de las ritualizaciones de protesta, que fueron atendidas como una performance de los recursos expresivos y simbólicos de los actores que las escenifican. La metodología es descrita por el autor de la siguiente manera:

> Se trata de poner en escena y de hacer valer pretensiones identitarias usando un lenguaje mixto: por un lado, el de las formas reconocidas y convencionales de hacer política y, por el otro, el de los dominios de significación cultural ampliamente aceptados o muy arraigados, que van más allá de lo político en su sentido restringido y que permiten contemplar la acción estratégica como parte del contexto cultural de que éstas surge y que la nutre de valores, imágenes y horizontes de sentido (Cruces, 1998: 30).

A continuación, se atenderán los dramas simbólicos analizando comparativamente cuatro situaciones (escenarios) donde se instrumenta la ritualización de los símbolos patrios (católicos o cívicos) en los dominios del contrincante (escena política o eclesial), con el fin de generar geografías distintas de las fronteras que normativamente dividen la laicidad. Estos son: a) El uso de emblemas católicos en contextos seculares, públicos y de política; b) El uso de emblemas patrios en contextos de ritualización religiosa; c) La conquista de los recintos sagrados para realizar demandas o apoyar campañas políticas; y d) La creación estilística de símbolos-síntesis, cuya performance busca generan sentidos "heréticos" en cuanto al modelo de laicidad mexicano.

A. EL USO DE EMBLEMAS CATÓLICOS EN LA ESCENA POLÍTICA (FOX Y LA GUADALUPANA)

Después de más de siete décadas de gobierno priista, durante las cuales los políticos eran primero juaristas (liberales-jacobinos) que guadalupanos, ocurre un hecho sin precedentes en la historia del país. El 10 de septiembre de 1999, al final del mitin de cierre de campaña por la nominación presidencial del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox (primer presidente panista de México) recibió de manos de sus hijos un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe, al tiempo que rezaron: "Para que te proteja y te ilumine siempre en tu camino hacia el cambio por México". Fox tomó el estandarte y gritó: ¡Viva México! ¡Muera el mal gobierno! Escena y palabras que guardan enorme similitud con el ritual del grito de dolores, que diera inicio a la Independencia del país.

Si durante el régimen de más de setenta años de gobierno de un partido oficial, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), los gobernantes (de todos niveles) enmarcaban las salas de gobierno con un enorme retrato de Benito Juárez (presidente jacobino que emprendió la división de esferas entre Iglesia y Estado) frente al cual juraban su compromiso con la nación con la mano en la Constitución. El primer presidente de transición partidista, que provenía del PAN –partido de centro derecha, con tendencias de catolicismo social–, enarbolaba a la Virgen de Guadalupe como icono y reivindicación histórica de la patria católica.

Este fue un suceso inédito en la historia anticlerical y laicista de México, que acarreó diversas reacciones. Por ejemplo, un comandante del Ejército (quienes son los guardianes de los símbolos patrios, manifestó que era una falta de respeto para Hidalgo, el Padre de la Patria (*La Jornada*, 12 de septiembre de 1999); el priista Manuel Barlett, también aspirante a la presidencia, señaló que la manipulación de emblemas sacralizados podía desbordar en el fanatismo religioso que alimentó a la guerra cristera (*Reforma*, 12 de septiembre de 1999); el entonces Subsecretario de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación lo valoró como una falta de respeto tanto hacia el símbolo del padre de la Patria como por la utilización política de la Virgen (*La Jornada*, 13 de septiembre de 1999); por su parte el cardenal Norberto Rivera declaró que "La imagen no puede ser utilizada por nadie con fines políticos, pues ella es lo único que une a los mexicanos", aunque después matizó que no condenaba a Fox y que "La Iglesia no podía prohibir a ninguno de sus hijos la manifestación pública y respetuosa y reverente, incluso en público, de su fe" y agregó que los políticos no sólo debían manifestar en público su fe, sino que tenían que "vivir y actuar en la política de

acuerdo con los principios del Evangelio" (*La Jornada*, 14 de septiembre de 1999).

Éste no fue un acto aislado en Fox, quien desde ese momento anunció que la Virgen lo acompañaría en la campaña: "Para llevar este reto adelante", y así lo hizo dándole gracias a la Virgen cuando se enteró que había ganado las elecciones: "¡Ya ganamos Virgencita!", y también fue a la Basílica a rezar antes de su toma de posesión. Anteriormente, todo gobernante priista tenía en su oficina un enorme retrato de Don Benito Juárez, a quien se le deben la Leyes laicistas. Fox los suplantó por un cuadro de la Virgen Morena. En una de las entrevistas, Fox explicó que el símbolo de la Virgen de Guadalupe no es sólo religioso, sino también nacional y que la imagen era de todos los mexicanos.

Este hecho tiene muchas interpretaciones. Para los católicos significaba romper con setenta años de doble moral, en donde los políticos ocultaban sus creencias religiosas, e incluso fingían ser ateos, y que hoy en día podían expresarse libre y sinceramente. El hecho no era un caso aislado, sino que regresaba la dimensión religiosa a la esfera pública y política, que durante décadas estuvo reprimida por un estado laico de simulación. Pero tenía que ver también con la posibilidad de competir con el partido oficial que desde su fundación había monopolizado el uso de los colores y los símbolos patrios laicos.

El ascenso de Fox a la presidencia trajo consigo no sólo un nuevo estilo, el de practicar la fe en el espacio público, sino que además el ascenso de un presidente abiertamente católico irrumpe la tradición que se vivió durante 150 años, en los cuales los gobiernos liberales conquistaron el estado laico. Aunque algunos temieron que Fox y su equipo buscaran confesionalizar algunas áreas estratégicas del Estado, o que se estableciera una alianza con las cúpulas eclesiales para gobernar de acuerdo a sus intereses y dogmas, lo que en realidad se ha vivido es más una reposición simbólica del catolicismo y un destape de la fe personal de los gobernantes, que corre el riesgo de establecer una fuente de legitimación de lo político en los símbolos religiosos y no en la soberanía popular (Blancarte, 2004).

B. EL USO DE EMBLEMAS PATRIOS EN CONTEXTOS DE RITUALIZACIÓN RELIGIOSA: FIESTAS PATRIAS EN CATEDRAL: ¡VIVA MÉXICO CATÓLICO!

Otro hecho sin precedentes históricos fue el ocurrido el 15 de septiembre de 2002. En el interior de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México se celebró el ritual patriótico del grito de la independencia. Presidido por el cardenal Norberto Rivera, para conmemorar el 192º aniversario de la Independencia del país. Una escolta formada por jóvenes estudiantes marchó portando la bandera nacional hasta depositarla en el altar principal donde creyentes y sacerdotes realizaron

los honores a la bandera, mientras los presentes coreaban el himno nacional. Se colocó la bandera en el altar, y desde ahí, cual grito de Dolores, el Cardenal emitió un mensaje patriótico:

> "Si se quiere superar la permanente tentación de la confrontación y violencia que nos han marcado en algunos momentos de nuestra historia […] Si nos conciliamos como mexicanos, el símbolo de la Bandera que hoy veneramos, será un verdadero símbolo de unidad e independencia y llegarán la confianza y la esperanza para emprender un nuevo camino en donde rehagamos nuestros auténticos valores […]" (Jiménez Caliz, 2002).

Los periodistas entrevistaron al sacerdote Luis Felipe García (el maestro de ceremonias litúrgicas), quien explicó que el sentido de rendir honores a los símbolos patrióticos era "recordar que nadie puede ser verdadero católico si no es un verdadero mexicano. Y el mexicano que no es un verdadero mexicano no puede ser verdadero católico". Después, para cerrar el círculo entre ciudadanos y católicos, agregó que "los católicos tenemos que venerar a esta patria bendita que Dios bendijo también con la presencia de Nuestra Señora, Santa María de Guadalupe, que fue nuestra primera bandera […]. El Estado tiene que ser para todos, pero la Iglesia es también mexicana, si el Estado separa la religión, ésta no separa los símbolos patrios, ni al mismo Estado" (Ibid.).

Aunque hubo muchas reacciones donde se señalaba que el acto patriótico ponía en riesgo al Estado laico, el subsecretario de Asuntos Religiosos señaló que no se había violado ninguna ley, pues no existe prohibición para que las asociaciones religiosas realicen actos cívicos, ni existe restricción sobre la propiedad de la bandera, que es de todos lo mexicanos. Sin embargo, el problema va más allá de lo legal y se inscribe en el discurso de la Iglesia católica, que bajo la relación causal de católicos = mexicanos, busca perpetuar el binomio identitario de mexicanos = católicos. En este nuevo escenario la Iglesia católica busca refrendar su hegemonía y su peso en la construcción del nacionalismo, recatolizando los símbolos y rituales laicos.

C. LA CONQUISTA DE LOS RECINTOS SAGRADOS PARA REALIZAR DEMANDAS O APOYAR CAMPAÑAS POLÍTICAS

El arzobispo primado de México, Norberto Rivera Carrera, es un personaje muy polémico, en parte debido a que hace un uso intensivo de los medios de comunicación y continuamente vierte su opinión sobre cualquier asunto político, pero sobre todo –así como ha construido alianzas con la derecha empresarial y política del país– ha tensionado su relación con la izquierda, con las feministas y los defensores de los derechos humanos. Se puede afirmar que no existe un tema

frente al cual no se pronuncie, pero pocas veces su opinión contribuye a cuestionar los poderes fácticos o a señalar las injusticias y la desigualdad que impera en México. En varias ocasiones ha sido acusado de traspasar los límites laicistas, que limitan la labor de las iglesias a la asistencia espiritual y que prohíben la intromisión de las iglesias en el terreno de la política (oponerse a las leyes del país o sus instituciones, o realizar proselitismo en favor de algún partido político) desde el púlpito. Además, muestra tendencias y preferencias políticas muy disímiles, pues por un lado mantiene una alianza con las élites empresariales y con los grupos de derecha, entre ellos con la orden religiosa de Legionarios de Cristo, cuyo fundador fue acusado de pederastia, y a pesar de ello recibió el respaldo del Cardenal Norberto Rivera (y también de Juan Pablo II, quien lo nombró ejemplo de la juventud). Por otro lado, el Cardenal –más aliado con los poderes fácticos y simpatizante de la derecha por su afinidad con el catolicismo– mantiene una tensa y conflictiva relación con los líderes del Partido de la Revolución Democrática (que desde hace más de una década gobiernan el Distrito Federal, es decir la capital de México) sobre todo porque han apoyado leyes y programas que se contraponen a las posturas morales de la iglesia (como son la promoción de la "píldora del días siguiente", las políticas feministas, los matrimonios gays y la despenalización del aborto), pero que se agudizaron aún más a raíz de la despenalización del aborto. Esta postura lo ha enfrentado con organismos ciudadanos de feministas y de defensa de los derechos de los homosexuales y de las libertades sexuales. Por otra parte, Rivera Carrera fue acusado en la Corte Superior de Los Ángeles (California) por encubrir a un sacerdote pederasta. Las tensiones cada vez son más álgidas en su relación con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), pues sus dirigentes lo han acusado de haber sido cómplice del triunfo al presidente panista Felipe Calderón. Estas tensiones han desembocado en una nueva situación de conflicto. El 18 de noviembre, los simpatizantes de Andrés Manuel López Obrador (líder del PRD y quien denuncia el fraude electoral, lo consideran "el presidente legítimo"), se encontraban reunidos para celebrar el primer informe de actividades en el zócalo capitalino. Por su parte, desde la Arquidiócesis se anunciaba, mediante el toque de campanas, la misa dominical. Los militantes se sintieron provocados por el ruido de las campanas de la Catedral (que según ellos, sonaban más de lo normal) y lo interpretaron como un boicot al mitin político. Enojados, decidieron ingresar a catedral para manifestar su disconformidad, e irrumpieron gritando consignas en contra del Cardenal: "¡Pederasta! ¡Te vas a ir al infierno!" y ¡Arriba López Obrador!". En respuesta a este acto, la Catedral de México fue temporalmente clau-

surada, aludiendo a que "no existe seguridad en esta ciudad para la libre expresión de culto". El problema pudo tornarse más delicado de lo que aparenta, pues esta medida en México tiene una conflictiva resonancia histórica, pues hace eco al cierre de templos que, en 1926, como reacción a la falta de libertad religiosa en el marco del estado anticlerical, provocó el levantamiento armado de los católicos conocido como la Guerra Cristera (1926-1929). En la actualidad esta tensión, y la respuesta de la Iglesia, ha despertado conflictos históricos. Incluso la prensa considera que la Iglesia católica ha tenido un rol importante en la balanza de los votos por los partidos políticos, pues abiertamente ha hecho campaña contra aquellos partidos y gobernantes que se oponen al derecho a la vida y a los valores cristianos.

D. LA CREACIÓN ESTILÍSTICA DE SÍMBOLOS SÍNTESIS CUYA PERFORMANCE BUSCA GENERAN SENTIDOS "HERÉTICOS" AL MODELO DE LAICIDAD MEXICANO

A mediados de 2008 el gobernador de Jalisco realizó una millonaria donación para la construcción de un santuario católico en honor a los santos mártires cristeros, provocando reacciones ciudadanas en defensa del presupuesto y del Estado laico. Este hecho provocó dos marchas: la primera, realizada el 11 de abril, fue conocida como "de repudio al limosnazo". La segunda fue bautizada como "la mentada", se llevó cabo el 26 de abril y fue provocada porque el mismo gobernador, molesto por las críticas ciudadanas, buscó demostrar que a él nadie lo amedrentaba, y no solamente continuó donando dinero a obras de la Iglesia (al banco diocesano de alimentos), sino que, en un estado de ebriedad lamentable, le mentó su madre a la ciudadanía[6]. "Perdón señor cardenal, ¡chinguen a su madre!". Su "mentada" se difundió ampliamente en un video de *You Tube* y produjo un búmeran de mentadas en todos los medios interactivos, especialmente en Internet. Como era previsible también provocó la máxima dramatización de los "honores a su madre", a la cual acudieron casi dos mil tapatíos a gritarle en coro "chingas a la tuya". Esta marcha puede ser considerada de épica, porque dramatizó una ruptura infranqueable del equilibrio mínimo que requiere la relación entre dirigentes sociales y ciudadanía. No había una sola voz. Como lo advirtió González Ruiz, aunque no había un solo grupo ni tampoco había unidad en las demandas: "La indignación contra los abusos de Emilio y de Juan Sandoval fue la tónica de la protesta que unió a ciudadanos de sectores sociales y de convicciones diferentes" (González Ruiz, 2008). Ni

6 "Mentar la madre" en México es una práctica verbal de agravio y ofensa que significa desearle verbalmente al otro que vaya a "chingar a su madre".

siquiera había un solo enemigo a enfrentar, pues para unos era el gobernador, para otros era el Cardenal, para otros era el Partido Acción Nacional, para otros era el maridaje entre Iglesia y gobierno, y para otros más era el neoliberalismo.

Sin embargo, de manera inesperada, la teatralización de un cardenal apócrifo, que representaba fielmente al Cardenal Sandoval como el máximo jerarca del Yunke[7] logró despertar el entusiasmo de los presentes, reanimando la marcha y dotándola de identidad, al finalizar la marcha, 36 organizaciones ciudadanas se conjuntarían en "el Movimiento Ciudadano en Defensa del Dinero Público y del Estado Laico". En esta marcha abundaron los símbolos que aludían a la defensa del Estado laico: se esgrimía el lema "Si Juárez viviera, ah qué chinga te pusiera", se realizó un ritual funerario en la Plaza la Reforma, para dar por muerta la laicidad nacional, etc.

En la marcha de desagravio contra la mentada, desde el inicio se escuchó una sola voz: "chinga a la tuya". Desde el arranque de la marcha, que avanzó por Avenida Juárez desde el paraninfo de la Universidad de Guadalajara hasta el Palacio Legislativo, un Emilio apócrifo, vestido de traje blanco, se unió a la marcha. Y a su paso las mentadas proferidas por los asistentes encontraban un destinatario de carne y hueso, que respondía a cada uno de los saludos. En esta segunda marcha, en contraste con la anterior, la propia crisis provocada por el gobernador contribuyó a que las diferencias entre los grupos se desdibujaran por un solo sentimiento de agravio colectivo. La antiestructura era motivada por la ruptura gobierno-ciudadanos, y la *communitas* se manifestaba en todos los manifestantes, pues la mentada no tenía receptores particulares, sino todo aquel que le criticara. En la marcha se podían encontrar símbolos de antiestructura y de estructura, que eran antagónicos, pero que al yuxtaponerse como fue Benito Juárez y la Virgen de Guadalupe, creaban un renovado sentido simbólico. Lo mismo podríamos decir de consignas coreadas que renovaban sentidos, como la astucia del coro de "Aleluya, Aleluya ¡Chinga la tuya!" que se gritó al momento de pasar frente a las torres de la Catedral. Esta frase combina lo sacro con lo profano, y además lo reafirma: así sea. Otro ejemplo similar fue cuando un contingente, actuando como si estuviera en una peregrinación católica, entonó la popular canción "La Guadalupana", cambiando la

7 El Yunke se refiere a una organización secreta fundada en 1954 para reconquistar el poder perdido por la institución católica en el Estado mexicano. Según Álvaro Delgado (2003), Emilio González Márquez ha sido miembro del Yunke. En su libro denuncia que la estrategia fue infiltrar al Partido Acción Nacional, para llegar al gobierno y, desde las cúpulas, ejercer el poder de acuerdo a los mandatos de la Iglesia católica.

letra por "Donativo por 90 millones, Donativo por 90 millones, No era pa'l Santuario, no era pa'l Santuario, sino para el Cardenal". Esta yuxtaposición de signos y símbolos católicos como telón significante del drama social, son también una manera de retomar raíces metafóricas para regenerar símbolos contestatarios. Frente al Palacio Legislativo, sede del Congreso del Estado, una de las organizadoras de la marcha, a manera de letanía, invertía el ruego por nosotros por "¡le vale Madre!", y cada vez que el orador nombraba una problemática social, en coro, como en rezo del rosario, los manifestantes coreaban "¡le vale Madre!".

Por último, como puede imaginarse, la marcha avanzó y fue ganando territorio urbano, no sólo se desplazó por el espacio público (las calles) sino que desembocó en el Palacio Legislativo y finalmente ingresó hasta el lugar de sesiones de los diputados locales. Allí, además de resonar la consigna "¡Fuera Emilio!", los símbolos se colocaron junto a los símbolos nacionales oficiales: la bandera nacional y el emblema de los mexicanos. Esta es también una metáfora que invierte la estructura del poder de las metáforas raíces.

En los actos preformativos podemos apreciar distintos ejemplos de transgresión de los símbolos sagrados: revivir a Juárez, padre del liberalismo, como el símbolo unificador de la patria, pero posicionándolo en el aura de la Virgen de Guadalupe. Tanto Benito Juárez (icono de la laicidad) como la Virgen (símbolo de nación católica) remiten a la utilización de los dominios de significación cultural de mayor aceptación y arraigo entre los mexicanos. Sin embargo, cada símbolo es exclusivo de un dominio, de una ideología, de un imaginario nacional, por ello sintetizarlos es principalmente transgredir las formas reconocidas y convencionales de hacer política. Produce una ruptura con los ámbitos restringidos en donde Juárez pertenece al ámbito laico de lo político, y la Virgen al ámbito popular de la fiesta religiosa y las tradiciones populares. Algo que pareciera estar separado por un plano legal-institucional que divide los campos de poder político y religioso, aparece trenzado en la performance del ámbito informal de las prácticas cotidianas.

El arte del *collage*, representado por Juárez-Guadalupe, en este sentido se convierte en una acción estratégica que permite revertir el sentido de consagración de una nación profundamente católica en una nación sacralizada por su laicidad. Dramatizar el conflicto entre ciudadanía y Estado mediante la simbología del luchador es una forma de desinstitucionalizar dicha relación y llevarla a la arena de la lucha libre donde el que gana desenmascara al que pierde. Revertir el poder de nombrar la herejía y que los católicos laicos manifiesten su deseo de excomulgar al Cardenal invierte los polos de la gestión de

los secretos de salvación, jerarquizada y autorizada por la institución para el uso exclusivo de los obispos.

Por su parte, representar al cardenal del Yunque es escenificar la carencia de autonomía entre gobernadores e iglesia, y es sacar del *closet* a una organización secreta, que en la teatralización se ostenta públicamente como una religión oficial. Estos símbolos adquirían fuerza simbólica mano a mano con las consignas. Algunas ya estaban planeadas e impresas en calcomanías o mantas. Otras fueron evocadas espontáneamente por los propios símbolos y sus dramatizaciones. En ellas, de manera similar a las imágenes simbólicas sobresalían los juegos del lenguaje, principalemente sobre la transformación de los nombres propios del cardenal (el Cavernal, su Hociconsísima) y de Emilio (Etilio, Ebrilio, por "borracho"). Esta manipulación del nombre le daba poder de caricaturización al lenguaje usado por los descontentos. Otro uso recurrente en la retórica era el albur, el cual desacraliza a las figuras públicas, y sobre todo entra en juego de oposición con el lenguaje propio de la doble moral, que tiende a ocultar lo malo bajo formas lingüísticas de simulacro o bajo el uso de eufemismos. En cambio el albur es una manera de sacar al descubierto lo que las palabras quieren ocultar. Esta situación se vivió con mayor intensidad cuando ante el desfile del Cardenal apócrifo alguien, de manera sorpresiva, introdujo un mono inflable, desnudo. Este acto provocó distintos gritos que iban desde el albur que sugería una relación sexual entre los líderes copulares "Emilio Puñal: te clava el Cardenal", hasta el grito de denuncia sobre la pedofilia al interior de la Iglesia.

Estas marchas fueron más ricas en sus manifestaciones simbólicas que en sus demandas (aunque a partir de ellas se logró hacer tal presión pública que el dinero fue posteriormente devuelto por la Iglesia). La capacidad de expresión simbólica del conjunto de actos performativos expresaban no sólo el repudio y el coraje, sino también el humor vertido en la capacidad creativa para invertir el significado de los símbolos dominantes de la nación, o mejor dicho de las metáforas raíz. Esta resignificación de los símbolos lograba escenificar la desestructuración de las relaciones de poder tanto al interior del gobierno como de la Iglesia, pero también apuntando al divorcio entre estas dos.

REFLEXIONES FINALES

A través de los escenas aquí descritas, pudimos constatar cómo el sentimiento de la pertenencia a la patria en México se halla articulado por grandes emociones y rituales en torno a dos metáforas raíz de la patria: la Virgen de Guadalupe como símbolo de la nación católica que conjuga las tensiones de la población mexicana entre indígenas,

españoles y criollos –y para los jacobinos– y los símbolos, mitos y ritos cívicos de la patria posrevolucionaria, que se articulan con la nación moderna y laica, y que se refieren a la conmemoración y consagración de la Independencia, la Revolución y la Reforma, objetivados en los padres de la patria (don Miguel Hidalgo, Zapata y Villa y Benito Juárez, quienes se enfrentaron al clero católico para conquistar al México independiente). Estas dos raíces metáforas de la nacionalidad durante casi un siglo de gobierno priista permanecieron ligadas a sus dominios estatales de escenificación; sin embargo, al cambiar el régimen laicista, hoy se instrumentan para acrecentar los territorios en pugna por la Iglesia y el estado laico.

Si bien para los mexicanos comunes y corrientes las dos simbologías conforman lazos de pertenencia hacia la nación que no necesariamente son disyuntivos –sino que se practican de manera paralela– y adecuados a la división de esferas que sitúa la correspondencia entre los símbolos, su ritualización y su dominio de escenificación, a fin de redefinir narrativamente la división de esferas que promueve el Estado laico. Todo mexicano puede ser guadalupano y hacer honores a la patria, siempre y cuando cada ritual se realice en su dominio especializado de escenificación. Ambas metáforas raíces de la nación y el sentimiento patriótico forman parte esencial del repertorio emocional con el que los mexicanos, en cuanto ciudadanos, celebran y manifiestan las maneras de saberse, simbolizar y sentirse parte de la nación. Tampoco la carga emocional del sentimiento nacional está divorciada por los límites de la laicidad, ya que el poblador común y corriente puede ser católico y participar en el grito de la Independencia, o ser político y emocionarse frente a la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, romper con el paralelismo de este doble sistema ritual se convierte en una transgresión al orden simbólico de la laicidad.

En México, la historia de una cultura laica que operó como marco normativo por más de setenta años parece haber garantizado que los mexicanos hayamos interiorizado una geografía clara de los dominios especializados que parecen confinar a las celebraciones nacionales a un orden de división de esferas, que prescriben y dividen un mismo sentimiento patriótico en dos sistemas rituales. Esto provoca que, por un lado, yuxtaponer los símbolos con los escenarios se convierta en un acto de conquista e incluso de invasión del territorio del otro y, por otro, que yuxtaponer a manera de *collage* los emblemas patrios que provienen de las dos metáforas raíz se convierta en un acto de transgresión de lo sagrado.

La primera, promovida por el Estado, que tiende a mantener de manera rígida la división entre la religión y la sociedad políti-

ca, reglamentando y prohibiendo el acceso de la jerarquía especialmente al ámbito político y de la educación. Desde el siglo XIX, pero sobre todo a partir de los años veinte del siglo pasado, México desarrolló una religiosidad civil (con sus rituales, símbolos, himnos), en que se basaba un sentimiento patriótico laico e independiente del catolicismo.

La segunda, fomentada por la Iglesia católica, rechaza el dualismo entre catolicismo y *mexicanidad* fomentando el emblema de la Virgen de Guadalupe como emblema de la patria y que es parte de la historia fundadora y de la identidad del pueblo mexicano. El catolicismo tanto institucional como popular se resiste a ser reducido a una práctica privada y meramente sacramental, y que con el apoyo de los movimientos laicos busca conquistar su protagonismo público, su visibilidad social y se plantea recristianizar el mundo secular en distintas esferas especializadas de la sociedad y recuperar el binomio simbólico de católicos = mexicanos.

La tercera, impulsada por los actores políticos, tiene que ver con la manipulación que hacen de los símbolos religiosos de identidad nacional en las esferas públicas: lo religioso en las campañas partidistas, lo religioso en la movilización social de los mexicanos, y el uso de los símbolos católicos en función de la imagen de los políticos.

Y por último, la cuarta, es la estrategia del *collage* que implementa la ciudadanía, y que permite la transgresión de las divisiones entre las esferas especializadas, y también la desacralización de los sentidos puros de los símbolos.

La redefinición de los usos simbólicos de las metáforas raíz de la ritualidad patriótica en el dominio celebrativo del opositor se convierte en una arena de conflicto, en la cual los actos performativos no sólo son manifestaciones culturales, sino sobre todo estrategias políticas, encaminadas a lograr transformar los territorios en dominios del contrario y a redibujar las fronteras que dividen las manifestaciones de lo laico y lo religioso en el espacio público. Colocar los símbolos de manera inversa a sus matrices de dominio significa conquistar la representación de los territorios y los símbolos, significa lograr que los espacios "sean inmediatamente, aquí y ahora, como las quieren" (Signorelli, 2001). En ese momento no es solo una demanda, sino la capacidad transformativa que invierte significados y/o yuxtapone símbolos dominantes opuestos y antagónicos para desestructurar el orden simbólico hegemónico. En dichas manifestaciones el imaginario de lo deseado se actualiza y es competente, aunque sea momentáneamente para transformar las relaciones de poder entre instituciones y pueblo, de cambiar las polaridades y jerarquías, de transformar los roles sociales estructuralmente asignados, de transformar el sentido

de los símbolos dominantes en símbolos paradójicos que revierten el poder convencional de lo sagrado-profano. Son, como las define Cruces, "luchas por la definición de la realidad y de la acción políticamente legítima" (Cruces, 1998: 30).

BIBLIOGRAFÍA

Bellah, Robert; Hammond, Phillip E. 1980 *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row).

Blancarte, Roberto 2004 *Entre la Fe y el Poder. Política y Religión en México* (México: Grijalbo).

Brading, David 2002 *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* (México: Taurus).

Canto Chac, Manuel 1991 "Los cristianos y los movimientos sociales en México" en Gabriel Muro y Manuel Canto (coord.) *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método* (México, D.F.: El Colegio de Michoacán/UAM Xochimilco).

Cox, Harvey 1985 *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna* (Santander: Sal Térrea).

Cruces, Francisco 1998 "El ritual de la protesta en las marchas urbanas" en García Canclini, Néstor (coord.) *La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios* (México: Grijalbo).

De la Torre, Renée 2006 "La guerra de los símbolos en la interacción entre el guadalupanismo y el patriotismo" en *Revista Portal*, Año 2, Nº 3 (Chetumal: Universidad de Quintana Roo).

De Sahagún, Fray Bernardino 2003 *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (Madrid: Libro Promo), edición de Juan Carlos Temprano.

Delgado, Álvaro 2003 *El Yunque: La ultraderecha en el poder* (México: Editorial Plaza & Janés).

Geertz, Clifford 1987 *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa).

González de Alba, Luis 2002 *Las mentiras de mis maestros* (México: Ediciones Cal y Arena).

González González, Fernando 1996 *Una historia sencilla: la muerte accidental de un cardenal* (México: Plaza y Valdés/UNAM).

González Ruiz, Edgar 2008 "Jalisco protesta contra el limosnazo" en <http://www.kaosenlared.net/noticia/jalisco-protesta-contra-limosnazo> (consultado el 13 de julio de 2009.

Gruzinski, Serge 1990 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica).

INEGI 2011 *Panorama de las religiones en México 2010* (México: Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Estadística y Geografía).

Jiménez Caliz, Eugenia 2002 "Y el rugir del cañón retumbó en Catedral" en *Público*, Guadalajara, 17 de septiembre.

Long, Norman (ed.) 1989 *Encounter at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development* (Wageningen: Landbouw Universiteit).

Nebel, Richard 2000 "Santa María Tonatzín" en Miguel León Portilla *Tonatzín Guadalupe, Pensamiento Náhuatl y mensaje cristino en el Nican Mopohua"* (México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica).

Petersen, Diego 2003 "El catecismo de la patria" en *Público*, Guadalajara, 23 de septiembre.

Ramírez Sáiz, Juan Manuel y De la Torre, Renée 2009 "¿Es compatible el respeto a las creencias religiosas con la libertad de expresión artística? El caso de "La Patrona" en Guadalajara", en *Espiral* Nº 44, vol. XV (Guadalajara: Universidad de Guadalajara).

Signorelli, Amalia 2001 "Redefinir lo público desde la ciudad", ponencia presentada en el Simposio Internacional: reabrir espacios públicos: políticas culturales y ciudadanía (México, UAM-Iztapalapa).

Turner, Victor 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Cornell: Cornell University Press).

Valenzuela, José Manuel 1999 *Impecable diamantina. La deconstrucción del discurso* nacional (México: El Colegio de la Frontera Norte/ITESO).

Zires, Margarita 2000 "Nuevas imágenes Guadalupanas. Diferentes límites del decir guadalupano en México y Estados Unidos", en *Comunicación y Sociedad* Nº 38 (Guadalajara, DECS/Universidad de Guadalajara).

Cristián Parker G.*

PLURALISMO RELIGIOSO Y CAMBIO DE PARADIGMA IDENTITARIO EN EL CAMPO POLÍTICO LATINOAMERICANO ACTUAL

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre religión y política en el siglo XXI ha sido principalmente alterada no sólo por el hecho de que se ha superado la "privatización" de la religión que fuese fundamental en la teoría de la secularización y las corrientes religiosas han resurgido en la escena pública siendo compatibles con el sistema democrático, como bien muestra Casanova (1994), sino porque la diferenciación entre campo religioso y campo político se mantiene pero no han disminuido las prácticas y creencias religiosas y ellas interactúan con el campo político de diferente manera a la que estábamos acostumbrados a observar durante el siglo XX.

Esto es particularmente cierto en el caso latinoamericano, dónde el resurgir de lo religioso en la esfera pública durante las últimas tres o cuatro décadas –si bien no ha sido con el dramatismo que se observa en el caso del Medio Oriente y los países musulmanes– ha sido un fac-

* Doctor en Sociología - Profesor Titular de la Universidad de Santiago de Chile, investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile (USACH).

** Ponencia en el II Encuentro CLACSO Religión y Sociedad "Lenguaje, símbolos y rituales religiosos en la construcción política de identidades en las naciones latinoamericanas" (Bogotá, 20-21 de septiembre de 2012).

tor que ha estado presente y en ocasiones ha tensionado el ambiente político en los procesos políticos de épocas recientes.

Pero esta presencia de lo religioso en el campo político latinoamericano ya no puede ser interpretada con esquemas ideológicos o reduccionistas como lo hiciera la ciencia política hasta hace poco. La religión en política ya no es un simple factor ideológico más en escena, tampoco es un simple dictado de los líderes eclesiásticos. Ahora, en una época marcada por las transformaciones post-Guerra Fría, los procesos de globalización y el capitalismo periférico y en desarrollo de los países de la región, las creencias y prácticas religiosas de los fieles –que son también ciudadanos en estas nuevas realidades– no parecen inspirar en forma directa opciones políticas sino que se entremezclan con ellas de maneras inéditas.

Los movimientos y partidos políticos que en épocas pasadas se inspiraban en valores religiosos (no siendo ya confesionales como la democracia cristiana (Grenoville, 2011) han entrado en crisis adoptando posturas más pragmáticas. Los movimientos religiosos como la "Teología de la liberación" de fines del siglo XX –que incidían de manera relevante en el campo político– también están en crisis, y la reconfiguración de los nuevos movimientos sociales entretejen vinculaciones complejas con valores de inspiración religiosa en el marco de una sociedad cuyo campo religioso y cultural es ahora mucho más plural que nunca antes.

En efecto, el clivaje político-religioso ya no pasa por las ideologías de la Guerra Fría. Las iglesias ya no son representantes de opciones conservadoras frente a las opciones liberales, progresistas y socialistas, opciones creyentes de un lado frente a opciones laicistas y no creyentes del otro. Lo que observamos hoy es que las opciones de los creyentes están sometidas a influencias de diversas tipo y se ubican en todas las posiciones del espectro político. Ya en épocas de democracia y una vez superado el trauma de la Guerra Fría, enfrentadas las sociedades latinoamericanas a una apertura hacia los mercados internacionales y la globalización, los datos nos indican que ya las denominaciones religiosas no eran factores relevantes en la conformación de las opciones políticas.

Las encuestas del *World Value Survey* de la década de 1990 realizadas en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, México, Perú, Uruguay y Venezuela son reveladoras. Cuando se analiza el cruce de la pregunta acerca de la pertenencia a una denominación religiosa y las opciones en un espectro político de izquierda a derecha, la gran mayoría de los datos nos muestran que las tenencias gruesas de católicos, protestantes y evangélicos no es particularmente diferente de las opciones políticas

expresadas por el promedio de la población. Sólo para los casos de Argentina 1995, México 1996 y Perú 1996 hay asociación estadística, es decir que las opciones religiosas tiene alguna incidencia al influir en las opciones políticas. En el caso argentino de 1995 los católicos tienen una opción mayoritaria de centro izquierda, los protestantes de centro izquierda y de centro derecha, "otras religiones" más bien centro izquierda. En el caso de México en 1996, los católicos manifiestan opciones de centro izquierda y de centroderecha; los protestantes de centro izquierda y de centroderecha; "otras religiones" tienen igual distribución. Los evangélicos tienen opciones de centro. En el caso peruano de 1996, los católicos manifiestan opciones de centro izquierda; los evangélicos también de centroizquierda. Los miembros de iglesias como Testigos de Jehová y Adventistas manifiestan opciones de centro izquierda e izquierda. Es decir no existe ninguna tendencia notoria en el sentido de que los miembros de diversas denominaciones apoyen opciones claras de tipo conservador o bien opciones claramente de izquierda. Esto nos lleva a sugerir que el clivaje derecha/izquierda ya no serviría para comprender las posturas de los creyentes y tampoco para comprender las posturas de las Iglesias.

Las identidades religiosas no se construyen a partir de premisas ideológicas sino que lo hacen a partir de premisas simbólico-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares. En lo que sigue analizaremos cómo ha variado el campo religioso latinoamericano, haciéndose mucho más plural, dejando de ser un "continente católico" con todas las implicancias políticas y culturales que ello implica (Parker, 2012). Cómo las transformaciones del campo político y en especial de los procesos democráticos han redefinido las identidades en un contexto de diversidad cultural creciente. Así veremos cómo el catolicismo –que otrora fuese la fuerza hegemónica religiosa y cultural con su gran influencia en el campo político– ahora lucha por recomponer su posición simbólica predominante frente al creciente número de grupos evangélicos y a la cada vez más acentuada diversidad religiosa y cultural.

Las temáticas que ha traído la agenda política de las décadas de 1990 y 2000 en casi todos los países desde México hasta Argentina han estado conflictuando a las iglesias en el aspecto moral y social. Los nuevos movimientos sociales, de jóvenes, de género, étnicos, de orientación sexual, de pobladores y consumidores, de migrantes, ambientalistas, etc. conllevan connotaciones culturales mucho más fuertes (que opciones ideológicas clásicas) (Garretón, 2002) y en ocasiones levantan banderas que se oponen a los discursos de las iglesias

con temáticas que, sin embargo, son reivindicadas por parte importante de las sociedades civiles e incluso gobiernos progresistas de la región, como los derechos indígenas, las libertades fundamentales, la no discriminación, el divorcio y el aborto, el matrimonio homosexual, la defensa del medio ambiente, en fin temas para los cuales las iglesias con su antiguo discurso y práctica social no estaban preparadas para enfrentar.

2. PLURALISMO RELIGIOSO EN AMÉRICA LATINA. DEBILITAMIENTO DE LA "IDENTIDAD CATÓLICA"

El catolicismo ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta fines del siglo XX. Sigue siendo una Iglesia mayoritaria y en la mayoría de los países todavía goza de un estatuto (tácito, ya no legal) de privilegios, pero el campo religioso (Bourdieu, 1971) latinoamericano es ahora plural[1] y sus fronteras simbólico-semánticas ya no son cerradas: hay ahora influencias cruzadas que están modificando constantemente las creencias, rituales, éticas y estéticas de contenido religioso, espiritual o mágico. En este nuevo contexto, la Iglesia católica tiene como contendientes en su lucha por la hegemonía religiosa y moral ya no solamente a las iglesias de "disidentes" (como se llamaran en el siglo XIX a las protestantes), ni a la cultura liberal, anticlerical (mitad del siglo XIX hasta mitad del XX) y luego socialista, anarquista y marxista (inicios del siglo XX hasta los años setenta).

Ahora la Iglesia católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales y a las de origen independiente, como los Mormones, Adventistas y Testigos de Jehová; en el campo cultural, a las poderosas influencias de las culturas seculares y/o neomágicas (hermetismos, espiritismos, New Age y sincretismos diversos) y de espiritualidades sincréticas (indígenas, afroamericanas) muchas de origen cristiano pero que ya no obedecen a la influencia eclesial y a espiritualidades de cultos orientalistas[2]. Todas ellas tienen una llegada multiplicada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC).

---

1 Sobre el pluralismo religioso y el catolicismo en América Latina ver Parker (2012). Ver también los aportes sustanciales de Hagopian, Inglehart, Levine, Htun y Romero entre otros, en la obra editada por F. Hagopian (2009). Dos revistas editadas por Siquiera y de la Torre (2008) y Levine (2005) deben ser mencionadas. Ver también mis trabajos anteriores de 1993, 2008a y 2009.

2 Se encontrará información condensada sobre el campo religioso en los diversos países de América Latina y el Caribe en Barret (2001) y Patte (2010).

Un conjunto de elementos diversos *en su frente interno* han generado un debilitamiento del catolicismo en América Latina. De manera sucinta es posible mencionar: la creciente debilidad institucional (*vgr.* menor proporción de sacerdotes y agentes pastorales consagrados); la crisis vivida por la teología de la liberación y las CEBs desde la década de los ochenta; el conservadurismo creciente de la jerarquía católica en muchos países y sobre todo en aspectos morales; una incapacidad para competir con las otras iglesias en sus orientaciones y acciones misioneras, y una acentuación del aparto y disciplina eclesiásticos en desmedro de una flexibilidad e inserción misionera y pastoral, que en las últimas décadas la han llevado a alejarse de las masas creyentes.

Por su parte, los movimientos evangélicos[3] –muchos de ellos pentecostales o neopentecostales– con un sentido misionero mucho más acentuado que las iglesias protestantes históricas (Bastian, 1993), han estado ganando terreno sistemáticamente en la población latinoamericana desde la segunda mitad del siglo XX, dinámica acentuada hacia la década del ochenta en varios países de la región llegando a totalizar alrededor de un 15 a 16% de la población hacia el año 2008 (datos del Barómetro de las Américas, 2009). Más allá de esos factores endógenos de debilitamiento del catolicismo y del crecimiento evangélico, hay un conjunto de factores sociales y culturales, *exógenos*, que han contribuido de manera decisiva a incrementar un pluralismo religioso y cultural en la sociedad latinoamericana.

Entre los grandes factores que han influido desde la década de los ochenta para que la influencia y el poder de la Iglesia católica hayan disminuido pueden mencionarse:

a. La fuerte influencia de la nueva economía capitalista globalizada, que promueve una determinada cultura de consumo que es funcional a la difusión de valores contradictorios con la cultura católica tradicional.
b. Las transformaciones en el campo educacional, que han elevado las tasas de escolarización y niveles educativos, pluralizando las ofertas educacionales.
c. La influencia de los medios masivos de comunicación y las NTIC.

---

3 Sobre las Iglesias evangélicas y pentecostales en América latina ver: Lagos, 1987; Martinez, 1989; Martin, 1990; Stoll, 1990; Canales, 1991; Mariostica, 1994; Mariz, 1995; Gutierrez, 1995; Gutierrez, 1996; Milla, 1998; Mafra, 2001; Barrera, 2001; Winarczyk, 2009; Fediakova y Parker, 2009; Fediakova, 2011; Freston, 1995/1998, 2012; Orellana, 2011 y Gooren, 2012.

d. La emergencia de la interculturalidad con nuevos movimientos sociales y en especial con el movimiento indígena.

Todos estos factores no sólo han impactado al catolicismo, por cierto, sino que en realidad han transformado y están transformando las culturas latinoamericanas influyendo también en el propio campo político.

3. FACTORES DEL CAMBIO CULTURAL Y RELIGIOSO

Es difícil sintetizar el conjunto de cambios históricos y estructurales observados en años recientes en el subcontinente latinoamericano. Como sabemos, las veinte repúblicas tienen una historia nacional particular y sus procesos sociopolíticos han sido también diversos.

Sin embargo, existen algunos elementos comunes. Se pueden notar, sin pretender ser sistemáticos ni exhaustivos, algunas tendencias fundamentales que han incrementado el pluralismo religioso y cultural latinoamericano:

a. La liberalización del comercio y la mayor movilidad de bienes, servicios y personas, junto a la proliferación de una abigarrada producción de bienes simbólicos, han transformado la cultura de consumo introduciendo pautas, estilos de vida, signos y mensajes diversos y múltiples que favorecen el pluralismo de las expresiones religiosas.

b. Las reformas educativas, la pluralización y privatización de las escuelas han facilitado la penetración de diversas confesiones y alternativas no confesionales en el campo educativo.

c. El incremento de las tasas de escolarización y el mejoramiento de la cobertura escolar. Las reformas educativas y la modernización de la educación que han modificado la mentalidad de las nuevas generaciones haciéndolas más abiertas al cambio y a la diversidad, han legitimado distintas opciones en el plano religioso y de las espiritualidades.

d. La economía de la información y la cultura digital han ampliado la gama de oportunidades de interactuar y comunicar signos, símbolos y estilos más allá del control eclesiástico y de los agentes religiosos especializados. Esa nueva economía aparece como funcional a una suerte de desacralización relativa de ámbitos importantes en la vida. Un nuevo dosel sagrado latinoamericano está surgiendo (Berger, 1968).

e. El pragmatismo, el consumismo y el individualismo han servido como factores pivote para la generación de resistencias que refuerzan espiritualidades y adhesiones religiosas que directa

o indirectamente procuran resistir y/o contrarrestar a la sociedad de consumo y sus consecuencias en la vida diaria de los fieles. Lo cual también ha favorecido la expansión de creencias neoesotéricas y nuevas espiritualidades en contradicción con las iglesias instituidas.

f. La ampliación y mayor cobertura de los medios de comunicación social han facilitado y en ocasiones estimulado la penetración evangelizadora de distintas iglesias –sobre todo evangélicas– hacia los medios.

g. También la mayor apertura y pluralidad de los medios de comunicación y su interacción con la sociedad global han facilitado la difusión de nuevas formas de espiritualidad de la sociedad posmoderna: la New Age y la penetración de corrientes esotéricas en los medios de comunicación.

h. La democratización y liberalización de la cultura: menor censura, mayor tolerancia, leyes de divorcio, mayor presencia del feminismo, entre otros, han posibilitado la mayor aceptación de mensajes, creencias y rituales heterodoxos y una cierta desconfianza hacia las instituciones eclesiásticas, lo que ha incrementado las creencias "a mi manera".

i. Las propias instituciones eclesiásticas se han diversificado y pluralizado ampliando la gama de iglesias –sobre todo pentecostales/evangélicas– y se ha reforzado la actividad intra y extramisionera, con penetración de otras instituciones religiosas (islámicas, grupos taoístas, budistas, orientalistas, etc.).

j. En fin, por efecto de la globalización y la liberalización de los mercados, la mayor movilidad en las migraciones, junto a los nuevos movimientos sociales e indígenas, han incrementado una cultura plural donde la interculturalidad constituye una realidad diaria. Estos movimientos ya no son irreligiosos y sus programas son plenamente compatibles con opciones religiosas y espirituales muy variadas.

Más allá de la integración a la nueva economía, es un hecho que los modelos de desarrollo neoliberales en América Latina –sobre todo a partir de la década de 1990 hasta inicios de la década de 2000– incrementaron el mercado como mecanismo regulador de la economía y, consecuentemente, redujeron la injerencia del Estado (Petras y Morley, 1999; Bell y López, 2007; Lepre, 2008). Esto hizo que la economía de mercado fuera más influyente en la configuración de la sociedad, aun cuando esa influencia fuese diferencial dada las desigualdades

sociales. Esta nueva preeminencia del mercado ha generado condiciones de posibilidad de emergencia de creencias, discursos, símbolos y rituales religiosos y espirituales (Houtart, 2011; Trombetta, 2003) no porque exista una conexión causal entre actitudes y pautas de consumo y producción religiosa o porque se haya desarrollado un "mercado" de bienes religiosos, sino porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que, a su vez y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, delimitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales.

Por otra parte, si bien hay todavía una masa de latinoamericanos que no tiene acceso a la globalización en sus nuevas tecnologías, al menos hay segmentos mayoritarios de ellos –crecientemente de clase media por Internet y de clases populares por los celulares– que sí están en condiciones de interactuar en y con la sociedad en red (Castells, 1999). De acuerdo a los estudios, son los jóvenes los que más emplean estos medios (Parker, 2000).

Ahora Internet, el chat, las redes sociales, la televisión que se instala en el living de la casa y la comunidad escolar en el vecindario –en torno a la cual gira buena parte de la vida familiar– son los generadores de mensajes cuyo contenido valorativo y ético ha escapado ciertamente al control de la Iglesia. De esta manera, en este contexto urbano, el párroco del pueblo (y su prédica) perdió irremediablemente la influencia directa que gozaba antaño.

4. FACTORES DEL CAMBIO POLÍTICO-RELIGIOSO

Los países latinoamericanos han atravesado durante las dos últimas décadas por una serie de cambios sociopolíticos fundamentales. Las economías se han integrado a los mercados globalizados, los Estados han sido reducidos y reformados, el sector privado se ha fortalecido, y en gran medida los indicadores del crecimiento y el desarrollo han significado un incremento en los niveles de vida de la población y una disminución relativa de la pobreza aún cuando subsisten problemáticas sociales acentuadas como las desigualdades, el problema de la salud y la seguridad social, la miseria, la delincuencia, el narcotráfico y la violencia. Pero lo que ha caracterizado al campo político es una relativa estabilidad de los procesos democráticos, interrumpidos sólo por crisis episódicas, y una reconfiguración del sistema de partidos en el marco de un gran desprestigio de la política.

Frente a ese período de predominancia de políticas y movimientos neoliberales, en años recientes una serie de grupos políticos de una nueva izquierda y de centroizquierda han estado al frente de los gobiernos y han procurado avanzar en transformaciones sociales en el

marco de proyectos desarrollistas o populares[4], con orientaciones de política exterior independientes y/o antiimperialistas, no sin apoyar políticas de crecimiento y estabilidad, favoreciendo economías extractivistas. Durante la época de los regímenes autoritarios (década de 1970 y 1980), las iglesias cristianas –católicas y evangélicas– estaban enfrentadas a los regímenes autoritarios y se postura se marcaba en términos de si defendían los derechos humanos o bien apoyaban los regímenes dictatoriales.

Los principales argumentos de las iglesias que defendían los regímenes de Seguridad Nacional era la defensa de la civilización cristiana frente a las amenazas que representaban el comunismo y el socialismo. Los argumentos de las iglesias que se jugaron por la defensa de la libertad y los derechos humanos eran una teología encarnada que asentaba el compromiso social de la fe cristiana. Una vez que se superaron –durante la década de los ochenta– los regímenes autoritarios, las transiciones a la democracia marcaron el retorno de las iglesias a sus actividades pastorales y si bien se mantuvieron una serie de actividades sociales, en general gravitó la evolución que El Vaticano le imprimió a la Iglesia católica desde la década de los ochenta en adelante. En efecto, frente a la gran influencia adquirida por la Teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base la política vaticana bajo Juan Pablo II fue acentuar medidas disciplinarias y renovar el episcopado con nombramientos de Obispos del ala conservadora. El énfasis de la pastoral oficial pasó de los temas sociales a los temas morales.

Las intervenciones, sobre todo de parte de los "partidos" o "movimientos", principalmente evangélicos, en varios países (Brasil, Perú, Centroamérica), aunque con discursos religiosos y/o moralizantes, han tenido que ver más bien con la defensa de sus derechos corporativos frente al Estado y a la Iglesia católica en la arena política. Debe notarse que si bien en todos los países hay separación Iglesia-Estado, no siempre en todos ellos las minorías religiosas se sienten tratadas con igualdad de derechos que la otrora hegemónica Iglesia católica. En la inmensa mayoría de casos las constituciones, leyes y normativas garantizan igualdad institucional para las iglesias y credos religiosos no católicos afirmando el principio democrático de separación de las esferas de lo público secular y del mercado y de las iglesias, así como el libre ejercicio de cultos. Pero en la práctica y por medio de cos-

4 De acuerdo a los datos disponibles, entre los años 2005 y 2009 un 31% de los gobiernos latinoamericanos eran de izquierda; un 31% de centroizquierda; un 23% de centroderecha y sólo un 15% de derecha. En el período 2009-2013 un 30% eran de izquierda; un 30% de centroizquierda y los gobiernos de centroderecha habían subido al 35%, pero los de derecha habían descendido a un 5% (Ver Corporación Latinobarómetro, 2011).

tumbres bien enraizadas en las tradiciones políticas nacionales, las iglesias y cultos no católicos se ven en desventaja, cuando no discriminadas. Es este mismo factor acerca del cual ahora tienen mayor injerencia las intervenciones en política contingente de parte de las Iglesias. Las Iglesias católicas que bregan por no ser despojadas de antiguos privilegios frente a las Iglesias protestantes y evangélicas, recién llegadas a la esfera pública desde mitad de siglo XX, que buscan salir de su minoría de edad y ser tratadas con igualdad de oportunidades por parte del Estado laico. Por otro lado, la re-configuración de las sociedades civiles bajo la inserción a la globalización ha modificado los referentes identitarios que anteriormente eran ideológico-políticos y ahora son político-culturales (Lechner, 2006).

En efecto los nuevos movimientos sociales tienen connotaciones locales y al mismo tiempo globales y ya no se construyen sobre la base de las diferenciaciones de clases sociales. Las referencias de estos movimientos ya no son en clave de lectura desarrollo/ subdesarrollo; dependencia/liberación sino que ahora como los organismos de base articulados en el Foro Social Mundial afirman posturas antiglobalizadoras (Mc Michel, 2005) bajo la bandera de que "otro mundo es posible" rechazando el neoliberalismo desde perspectivas y estrategias diversas, afirmando en el marco de lo que Sachs (1992) llama el "localismo cosmopolita", la diversidad cultural, los derechos humanos y diversas reivindicaciones de identidades locales y particulares frente a las amenazas de un proyecto globalizador que afirma el crecimiento, el extractivismo y modelos inequitativos de desarrollo.

La autonomía de estos nuevos movimientos sociales (Riechmann y Fernández Buey, 1994) surgidos bajo el autoritarismo al amparo de las Iglesias (Teixeira, 1993) –en varios países de la región– se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas (Trombetta, 2003), donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y New Age (Tavares, 2000). Estamos ante movimientos que, a diferencia del sindicalismo clásico del siglo XX, de orientaciones anarcosindicalistas, populistas o socialistas que se declaraban irreligiosos, son movimientos que no se cuestionan para nada las convicciones religiosas y muy por el contrario, algunos de ellos, sin llegar a ser confesionales, afirman valores inspirados en el cristianismo social o liberador.

En este contexto el sistema democrático, con altibajos, ha estado procurando satisfacer las demandas de sus ciudadanos. Es importante subrayar que el tema central de preocupación ha sido la agenda eco-

nómica y social y para nada el tema religioso. En el estudio *on line* de "Latinobarómetro" (2008), se preguntó a los ciudadanos de 18 países cuáles derechos garantizaba la democracia en sus respetivos países. La primera mención fue en un 79% "libertad de profesar cualquier religión", seguido de "libertad para elegir mi oficio o profesión" (68%), "libertad para participar en política" (63%) y "libertad de expresión siempre" (58%). Las ultimas menciones fueron para "justa distribución de la riqueza" (25%) y "protección contra el crimen" (24%).

Esto da cuenta de que el sistema político democrático latinoamericano parece haber garantizado –frente a sus ciudadanos– el pluralismo religioso por sobre la seguridad ciudadana y la justa distribución de la riqueza que son de los temas que más inquietan a los ciudadanos.

Por su parte, el prestigio de las Iglesias ha decaído durante la última década en buena medida por efecto de las acusaciones de abusos de poder y sexuales de parte de los pastores. Efectivamente las denuncias de pedofilia y de corrupción –más relevantes las primeras en la Iglesia católica, las segundas en iglesias evangélicas– han debilitado mucho la presencia de las Iglesias en la esfera pública. Durante años la influencia política de la Iglesia católica frente a los Estados latinoamericanos fue muy característica dada la enorme importancia y peso hegemónico que tenía esa Iglesia en una sociedad que era mayoritariamente católica.

En algunas sociedades, dada las historias nacionales, se gestaron alternativas políticas de orientación demócrata cristiana como en Venezuela, Chile, República Dominicana, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y Nicaragua. Estas opciones socialcristianas, luego de la Revolución Ccubana y el ejemplo del cura guerrillero Camilo Torres, fueron siendo secundadas por opciones de cristianos por el socialismo hacia fines de los años sesenta. El surgimiento de la Teología de la liberación –en una época de profunda renovación de la Iglesia católica postconciliar y post Medellín– en los inicios de los setenta, marcó un giro muy relevante que legitimó el hecho que cristianos adoptasen posturas de izquierda.

La Teología de la liberación tuvo su auge cuando las fuerzas ortodoxas del socialismo marxista ya estaban en crisis: hacia fines de los setenta e inicios de los ochenta, las alternativas de izquierda eran relevantes, como en Centroamérica encabezadas por el Sandinismo, pero las sociedades del socialismo real ya venían en declive, se aceleraban las reformas de Gorbachov y todo cambiaba en los países del Este europeo, lo cual culminó en el año 1989 con la caída del Muro de Berlín.

Estas transformaciones religiosas influyeron en el campo político post Guerra Fría dado que la mirada crítica hacia la religión como "opio del pueblo" quedó irremediablemente superada por los aconte-

cimientos. Por ello, en los contextos democráticos posteriores, en las décadas recientes, la intervención de las Iglesias en la arena política latinoamericana ya no obedece a factores ideológico-religiosos sino mucho más a motivos de defensa de sus prerrogativas institucionales y a temas morales. Ello puede explicarse, al menos parcialmente, por el crecimiento de las iglesias evangélicas que han ido abandonando posturas dualistas y de marginación social y política.

Esta intervención de las Iglesias en las esferas públicas no son la reedición de intervenciones clericalistas y más bien obedecen a la evolución de muchas iglesias evangélicas desde el tipo "secta" enfrentadas al mundo pecador, a posturas tipo iglesia acomodadas en el mundo para mejor evangelizarlo. En efecto, las iglesias en la tipología troeltschiana (Troeltsch, 1960), son más bien conservadoras, las sectas son más bien rupturistas con el orden establecido por motivos de renovación religiosa.

Pero no se debe olvidar que en América Latina las iglesias han sido fundamentalmente conservadoras del orden moral y a lo más propiciadoras de reformas en el plano social. Nunca las Iglesias en la historia del Cristianismo han sido revolucionarias, lo han sido los movimientos o grupos religiosos proféticos o milenaristas, o grupos y movimientos al interior de las Iglesias. Y la Iglesia católica, fundamentalmente desde la época colonial, ha sido un factor importante de estabilidad del orden social, moral y político en los países de la región.

Por lo mismo, en la medida en que las iglesias pentecostales o evangélicas han ido abandonando posturas originalmente sectarias en términos de condena radical del mundo, y en la medida en que se han ido transformando en iglesias que se acomodan al mundo, en esa misma medida han ido participando en el campo político como un actor má sometido a las influencias normales de todos los actores de las sociedades civiles. Las Iglesias protestantes y evangélicas más bien han debido luchar por salir de su marginalidad, de su condición de minoría religiosa discriminada por el poder, y en esa medida han debido insertarse en el mundo político para defender sus propios intereses,[5] lo que las ha llevado, hoy más que nunca, a combatir al catolicismo y a establecer alianzas con cualquier fuerza política que les garantice espacio de legitimidad y reconocimiento mayor; así sean movimientos autoritarios, centristas, populistas o de izquierda.

---

5 Las Iglesias, tanto la católica como así también las evangélicas, oscilan en sus posiciones en la arena pública entre la defensa de sus intereses institucionales, la defensa de los valores morales y la defensa de la justicia social (ver Hagopian, 2009b).

5. NUEVAS REALIDADES EN LA RELACIÓN RELIGIÓN Y POLÍTICA Y DIVERSIDAD DE IDENTIFICACIONES

Las influencias sociales en el declive del catolicismo no han provenido principalmente del campo político o de los procesos históricos y las crisis de coyunturas que, periódicamente desde la crisis de la deuda de la década de 1980, han sacudido a todos los países de la región. Lo que ha sido un factor relevante en la predisposición al cambio de paradigma en materia religiosa en la mentalidad de las masas latinoamericanas han sido transformaciones que han abierto modos de pensar, de actuar y de sentir: nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida, que abre a contactos internacionales, que derriba normas morales tradicionales; medios de comunicación que conectan con una gama mucho más diversa de culturas; mejores niveles de escolarización y mayor pluralidad de alternativas educativas; manifestación de una sociedad pluricultural, diversa y en movimientos que reivindican derechos y esferas de la vida contrarios a las instituciones y valores tradicionales. En efecto, todas las tendencias de cambio en términos de las corrientes culturales que hemos analizado han interactuado con las tendencias de cambio dentro del campo religioso (ver Pace, 1997; Trombetta, 2003; Frigerio, 1999; Debray, 1996; Davie, 2004; Parker, 2008 y 2009).

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, junto a las reivindicaciones de derechos para la mujer (Htun, 2009; World Bank, 2012) y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y sexuales (homosexuales, lesbianas) –que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas dos décadas ha ido legitimando– son un constante desafío a la ortodoxia católica. Las contradicciones de la sociedad capitalista desde la década de los noventa han acrecentado la emergencia de movimientos y corrientes populistas y de la nueva izquierda latinoamericana, pero ahora ésta no está en contradicción con la religión. Lo interesante de este nuevo escenario es que ya no estamos ante movimientos cuya inspiración sea laica o irreligiosa. Por lo mismo, los nuevos movimientos sociales que resisten a las injusticias se inspiran en ideologías heterogéneas y muchos aceptan, conviven o se nutren de forma implícita de teologías (de la liberación, feminista, ecologista, entre otras) o de espiritualidades (cósmicas, ecologistas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizadoras) sin que sean bajo ningún punto movimientos confesionales o neoconfesionales. Las tendencias políticas de los fieles son hoy mucho más diversas y heterogéneas que antaño cuando se afiliaban con posturas ideológicas de la Guerra Fría. Para analizar este fenómeno debemos recordar que la relación religión y política, y la relación Iglesia-Estado, no pue-

den ser comprendidas en abstracto sino en el marco de los contextos históricos y nacionales. Dado que los países latinoamericanos tienen diferentes historias de sus religiones y de sus campos políticos, es previsible que estemos ante un panorama muy diversificado[6].

En cuanto a una temática clave de la relación religión-política, en estos últimos años es posible observar un cuadro bastante revelador entre opciones religiosas y opciones democráticas. Hacia la década de 1980 los regímenes autoritarios en América Latina fueron siendo reemplazados por regímenes democráticos. A pesar de que este continente ha desarrollado ya procesos democráticos durante las décadas de 1990 y 2000, con altibajos y crisis pero con cierta consolidación democrática hasta el presente, el riesgo del autoritarismo es un factor todavía presente.

Las encuestas de Latinobarómetro han interrogado acerca del apoyo a los regímenes democráticos durante todos estos años[7]. El apoyo a la democracia oscila entre 61% en 1996, 53% en 2004 y 61,5% en 2009 mientras el apoyo al autoritarismo oscila entre 18% en 1996 y 15% en 2004 y 2009. Las actitudes de indiferencia en cambio –mucho más significativas como amenaza latente de deslegitimación democrática– van de 16% en 1996 a 21% en 2004 y 17% en 2009. El análisis de la encuesta de 2009 según adhesión a denominación religiosa nos refleja un resultado bastante significativo porque revela que el factor religioso no es predictor seguro de actitudes hacia la democracia o en contra de ella[8].

En cuanto a los católicos –que son el mayor número de encuestados en los 18 países incluidos en el estudio– sus opciones democráticas continúan siendo mayoritarias, por cierto no marcan diferencias y siguen al promedio de la población en general. Igual distribución que sigue a la media sucede con los que se autodenominaron "evangélicos" (sin especificar Iglesia). El análisis de las tendencias relativas nos indica que salvo los metodistas que son consistentemente defen-

---

6 Sobre religión y política en el Cono Sur ver Steil, 2001; Oro, 2006; Campos Machado, 2006 y Da Costa, 2009.

7 Encuestas en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. Pregunta: ¿Con cuál de las siguientes frases está usted más de acuerdo? La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático. A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático.

8 Se toman en cuenta no las frecuencias absolutas sino las tendencias relativas (porcentuales) significativas en el cruce de preguntas. Análisis respecto a tabulación propia sobre base de datos de Latinobarómetro.

sores de la democracia en muchos países (Bolivia, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Rep. Dominicana, Uruguay y Venezuela), todas las demás adhesiones religiosas sufren muchas variaciones locales en sus opciones.

Los pentecostales en Chile, México y Panamá defienden la democracia en tanto en Argentina optan por el autoritarismo o la indiferencia, igual que en Guatemala y Perú. En Colombia, en cambio, más bien optan por la indiferencia. Los evangélicos bautistas defienden la democracia en Bolivia, Costa Rica, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Venezuela. En Brasil, Colombia y Uruguay son indiferentes. En Panamá optan por el autoritarismo y en Rep. Dominicana por el autoritarismo o la indiferencia.

Los que se definen como protestantes (que aluden a las Iglesias Protestantes históricas, luteranos, reformados, anglicanos, presbiterianos, etc.) defienden la democracia en Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, Nicaragua y Venezuela. Optan por tendencias autoritarias en Bolivia, Colombia, Perú y Rep. Dominicana. En Guatemala se dividen entre partidarios de la democracia y del autoritarismo. En cambio se muestran indiferentes a la democracia en Panamá y en Paraguay o bien apoyan el autoritarismo o bien se declaran indiferentes. Los adventistas apoyan la democracia en Brasil, Costa Rica, Ecuador, Paraguay y Rep. Dominicana. Por el contrario apoyan el autoritarismo en Colombia y Chile. En cambio se declaran indiferentes en El Salvador, México, Nicaragua y Venezuela.

Los Testigos de Jehová se declaran partidarios de la democracia en Argentina, Ecuador, Guatemala y Paraguay. Partidarios del autoritarismo en Brasil y Rep. Dominicana. En El Salvador o bien apoyan el autoritarismo o bien la indiferencia frente a la democracia. Finalmente se declaran indiferentes a la democracia en Bolivia, Costa Rica, Uruguay y Venezuela. Los Mormones son partidarios de la democracia en Argentina, Chile, Guatemala y Rep. Dominicana. Son autoritarios en Ecuador, y en México o son partidarios de un régimen autoritario o bien son indiferentes. En Colombia, Nicaragua, Perú, Uruguay y Venezuela se declaran indiferentes.

En cuanto a los de religión judía se declaran democráticos en Brasil, Costa Rica y Rep. Dominicana. En Panamá y Uruguay optan por el autoritarismo y en Paraguay se muestran indiferentes. Los que se autoclasifican en "Otras religiones", se declaran partidarios de la democracia en Bolivia, Costa Rica, Honduras y Nicaragua. En Guatemala se dividen entre el apoyo a la democracia y el autoritarismo. En México optan por la indiferencia. En todos los demás países siguen la media.

Los que se declaran "Creyente que no pertenece a una Iglesia", en Colombia, Honduras, México y Perú defienden la democracia. En Boli-

via, Costa Rica y Venezuela, en cambio, optan por el autoritarismo. En Guatemala se declaran indiferentes. En relación a los así clasificados como "agnósticos" (aunque no en todos los países aparece esta categoría) en Chile, Costa Rica, Perú y Uruguay son partidarios de la democracia. En Ecuador, en cambio, optan por el autoritarismo o la indiferencia.

Los ateos, por su parte, se declaran defensores de la democracia en Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, El Salvador, Paraguay y Venezuela. En Bolivia y México aparecen apoyando al autoritarismo.

Los cultos afroamericanos, umbanda, etc. (que sólo son categoría de encuesta en Argentina, Brasil, Nicaragua y Uruguay), apoyan la democracia en Argentina, Brasil y Nicaragua. En Uruguay su distribución sigue la media.

En conclusión, y ateniéndonos a las fluctuaciones generales de los datos reseñados, no parece haber Iglesias que predispongan hacia opciones claras y consistentes frente a la democracia o el autoritarismo, salvo la excepción metodista. El catolicismo y los evangélicos "sin clasificar" siguen la tendencia del promedio de los ciudadanos: apoyando mayoritariamente a la democracia en torno al 60% o más, y al autoritarismo en torno al 15%.

Los metodistas destacan por su apoyo consistente hacia la democracia en todas partes. Los protestantes y judíos evidencian una leve inclinación relativa hacia el autoritarismo. Los Testigos de Jehová y mormones se inclinan un poco más hacia la indiferencia. Con menor pronunciamiento, los pentecostales también. Los ateos y cultos afroamericanos se inclinan un poco más hacia la democracia. En general, sin embargo, los adherentes de Iglesias pentecostales u otras Iglesias evangélicas varían desde posiciones democráticas hasta posiciones autoritarias pasando por varias posturas de indiferencia. No hay evidencia que las Iglesias evangélicas consistente y coherentemente apoyen sistemáticamente opciones antidemocráticas y conservadoras. Sin embargo, debe consignarse que existe esa leve tendencia a la indiferencia democrática entre mormones, Testigos de Jehová y pentecostales. Tampoco los católicos se muestran antidemocráticos ya que sus posturas evolucionan con el promedio de la sociedad en su conjunto, que es favorable a la democracia.

Salvo la leve tendencia observada entre los ateos, favorable hacia la democracia, no hay evidencia que los agnósticos, creyentes sin Iglesia y no creyentes apoyen en mayor proporción significativa la democracia o el autoritarismo. Los datos analizados son en general consistentes con las tendencias observadas en las encuestas realizadas por la WVS (*World Value Survey*) entre 1995 y 2004 en nueve países de América Latina[9].

---

9 Argentina [1995; 1999]; Brasil [1997]; Chile [1996; 2000]; Rep. Dominicana [1996]; Guatemala [2004]; Mexico [1996; 2000]; Peru [1996; 2001]; Uruguay

En esas encuestas la clasificación de denominaciones religiosas es más estrecha y no admite las categorías del Latinobarómetro. Se agruparon las opciones religiosas en católico, protestante+evangélico, judío y otra religión. Frente a la pregunta "La democracia puede tener problemas pero es mejor que otro sistema" los que declaran estar "muy de acuerdo" y "de acuerdo" sumados van desde un 78% hasta un 93%.

El análisis de la variable religiosa no arroja, en general, ningún resultado significativo: todas las adhesiones a religiones se distribuyen por país de la misma forma que la distribución media de apoyo a la democracia con variaciones insignificantes. Esto quiere decir que el hecho de ser católico o protestante no está influyendo en la respuesta: igualmente apoyan la democracia como todo el mundo en su país. Lo dicho tiene algunas excepciones: en el caso de Argentina 1999 y México 1996 y 2000 los judíos evidencian un menor apoyo a la democracia. En el caso de Chile 2000 los adherentes a "otras religiones" evidencian un leve mayor apoyo a la democracia; en cambio en el caso de Guatemala 2004 los adherentes de esta misma categoría por el contrario muestran un leve descenso en su apoyo a la democracia. Todas las demás distribuciones no son significativas. Al análisis precedente debemos agregar que las opciones religiosas de los partidos políticos y movimientos progresistas, populistas y de izquierda en la nueva izquierda de América Latina ya no son antirreligiosas. Incluso se apoyan muchas veces en referentes, valores y símbolos religiosos, lo que hubiese sido impensable en plena época de la Guerra Fría.

Los casos de Hugo Chávez en Venezuela y de Dilma Rousseff en Brasil son paradigmáticos. Ambos han tenido una postura bastante especial en relación a la religión. Hugo Chávez, proclamado fundador del Socialismo del Siglo XXI, ha declarado en varias oportunidades su fe cristiana y el haberse inspirado en valores de justicia de la Teología de la liberación. Inclinación religiosa que se ha visto acentuada a título personal con motivo de su lucha contra la enfermedad del cáncer en la época muy reciente. Sin embargo, sus creencias cristianas no obstan para que haya solicitado apoyo espiritual también en maestros y rituales de la santería.

Dilma proviene de un movimiento como el Partido de los Trabajadores, que en alguna medida surgió en la época de la dictadura al amparo de las Iglesias e inspirados muchos de sus dirigentes en la Teología de la liberación. Pero en la medida en que los años de gobierno de su antecesor Lula da Silva fueron pragmatizando los conteni-

---

[1996]; Venezuela [1996; 2000]. Fuente: Portal web de WVS. Análisis sobre tabulación propia.

dos ideológico- socialistas y cristianos del PT, en esa medida Dilma aparecía en las elecciones como una postura poco religiosa e incluso inclinada hacia valores contestados por las Iglesias como el aborto. La estrategia electoral de Dilma ante José Serra –que contaba con más apoyo de las iglesias– fue precisamente garantizar que ninguna bandera abortista sería apoyado bajo su gobierno y varió su imagen hacia una persona comprometida en rituales y valores cristianos (visitando profusamente templos católicos y evangélicos durante su campaña) (Mariano y Oro, 2012).

El caso de Evo Morales es paradigmático en otro sentido, por cuanto al declarar en sus opciones socialistas-indigenistas que la Iglesia católica debía ser superada y debían suprimirse las clases de religión católica en las escuelas públicas, se enfrentó a la jerarquía no porque él tuviese personalmente inspiración irreligiosa o anticlerical sino porque la reivindicación que su gobierno hace de los valores, identidades y culturas ancestrales indígenas le lleva a revalorizar cultos indígenas y símbolos como la Pacha Mama, que vienen a cuestionar la preeminencia de simbologías católicas en el estado boliviano. Varios otros casos peden mencionarse como el de Daniel Ortega en Nicaragua y Fernando Lugo en Paraguay. El caso mexicano es otro ejemplo del cambio de paradigma ya que el otrora poderoso Estado laicista hacia los años ochenta abandonó su política persecutoria hacia la Iglesia católica y el tema religioso ya no constituye una bandera de agitación en la agenda política actual.

Todos son gobiernos que afirman la separación Iglesia-Estado, en el marco de la afirmación de un Estado laico, y buscan la ampliación del pluralismo religioso. Ahora los principales conflictos son de dos órdenes:

- Moral.
- Jurídico-institucional respecto a la liberad religiosa.

El primero es la confrontación por valores como el aborto, el matrimonio homosexual, etc. El segundo es por las prerrogativas que busca mantener la Iglesia católica frente a Iglesias evangélicas que ahora con mayor presencia evidente en la sociedad buscan reconocimiento y legitimidad institucional en el marco jurídico legal. En torno a estas dos problemáticas se centran los conflictos entre Iglesias y Estado, las posturas de las Iglesias y las búsquedas de las alianzas de parte de partidos y movimientos a la hora de obtener apoyos electorales y evitar el veto moral de las Iglesias.

Por otra parte, los partidos políticos de inspiración religiosa como los poderosos Partidos Demócratas Cristianos en varias expe-

riencias, tanto como los movimientos político-religiosos como la Iglesia popular y la Teología de la liberación (Correa, 1986) ya no tienen la influencia de ayer y tampoco ofrecen valores de inspiración religiosa que incidan de manera efectiva en la arena política contemporánea.

Los cierto es que en el contexto post Guerra Fría los PDC se han pragmatizado y han abandonado sus inspiraciones ideológicas en el socialcristianismo clásico. Allí donde los centristas católicos se han aliado con la izquierda se han encontrado en una situación muy difícil, "En tanto han adoptado un criterio de apertura moderada frente a los temas de valores, se han expuesto no sólo a la arremetida de la nueva derecha, sino también a las presiones de la misma Iglesia" (Santoni, 2012).

Esta situación, por otra parte, no ha sido sólo el producto de los nuevos equilibrios políticos, sino de la dinámica operada en estos partidos –cuando han podido superar la crisis que en varios casos los han disuelto. Su moderación valórica y su mayor pragmatismo proviene de sus nuevas realidades y de una nueva cultura política que separa mucho más ahora que antes las convicciones religiosas personales de la esfera pública.

6. NUEVAS IDENTIDADES Y FACTORES CRUZADOS MULTIVARIADOS

Todas las tendencias analizadas, la influencia del mercado y la nueva economía, los medios de información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo y los nuevos movimientos sociales han estado influyendo en la transformación del campo religioso generando las condiciones para que los fieles católicos ya no reproduzcan en forma tradicional sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y busquen otras alternativas. Los católicos, sin embargo, mantienen opciones políticas que siguen los patrones del grueso de la población en cada país. Los evangélicos por su parte –como hemos observado– han optado por posturas muy variadas dependientes de muchas circunstancias y factores.

Las opciones político-partidistas ya no son exclusivas y excluyentes y se combinan de diversas formas con opciones valóricas y culturales, lo cual incide en las opciones de los creyentes y no creyentes. Las identidades políticas ya no vienen marcadas a fuego por tradiciones religiosas.

En general los nuevos movimientos sociales se están desarrollando sobre un nuevo escenario marcado por una interculturalidad (García Canclini, 2003; Arizpe, 2003; Ameigeiras y Jure, 2006; Gutiérrez, 2006; Parker, 2006 y 2008b; Fornet-Betancourt, 2007). La temática intercultural hoy en América Latina puede comprenderse a

la luz de varios procesos histórico-culturales, pero principalmente es el resultado del movimiento étnico y social (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), del incremento de las migraciones (Zamora, 2001) y del creciente pluralismo religioso. Un hecho significativo es lo que se ha llamado el despertar indígena desde fines de la década de 1980, hecho que se ha dado sobre todo en los países donde hay mayor peso histórico, demográfico y simbólico de los pueblos indígenas, con una trayectoria histórica de discriminaciones, como Guatemala, México, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile y zonas del Amazonas, de América Central y el Caribe. Este despertar indígena ha significado ciertamente la revalorización de sus propias tradiciones religiosas (Parker, 2002; Curivil, 2008) lo cual ha venido a revitalizar un campo religioso distinto y distante de las religiones e Iglesias oficiales. En fin, conceptos en boga como "conflicto étnico", "multiculturalismo", "interculturalidad" y "cultura mestiza" reflejan, entre otros, la contribución de inmigrantes y grupos étnicos a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas (Comboni y Juárez, 2001; Gutiérrez, 2006) que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas y colonizadas), pero que otrora fueron autorrepresentadas como sociedades monoculturales: católicas, apostólicas, romanas y occidentales.

Por otra parte, si bien existe una fuerte cultura de consumo ésta influencia las opciones religiosas y políticas de manera indirecta. Es objetable la tesis que afirma que las opciones religiosas de los latinoamericanos obedezcan al sistema "cómprese, úsese y tírese" de la sociedad de consumo. Los bienes simbólico-religiosos son variables y pueden sustituirse pero, en general, ello está relacionado con decisiones más fundamentales que afectan la vida de las personas (procesos de conversión) y los cambios en las orientaciones de la fe y las creencias pueden ser radicales o superficiales, pero en todo caso no obedecen a la moda. Las interpretaciones corrientes ubican a la cultura de consumo, con su énfasis en el hedonismo, el cultivo de estilos de vida expresivos, el desarrollo de tipos de personalidad narcisista y egoísta como la tumba de la religión. Para Fatherstone (1991: 207) la cultura de consumo genera simbolismos que tienen connotaciones religiosas por lo que lo sagrado, en este marco, se sostiene fuera de las religiones organizadas.

La búsqueda de autonomía personal –muy presente en la transformación de la relación de géneros, y por ello más evidente entre las mujeres– se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares (Htun, 2009; Loaeza, 2009; Hagopian, 2009a). En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos, una autonomía creciente respecto de la autoridad eclesial y una búsqueda

de personas con sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas.

En nuevos contextos de redefinición de las adhesiones a experiencias comunitarias locales, estando ya superadas las referencias históricas y colectivas, el resurgir de búsquedas de dominio espiritual del cuerpo, en un ambiente de mayor sensibilidad por la naturaleza ecológica y corpórea, lleva aparejado un ambiente propio para la proliferación de espiritualidades sincréticas con componentes místicos, esotéricos e incluso mágicos (tipo New Age) (Van Hove, 1999; Carozzi, 1999; Tavares, 2000; Guerreiro, 2003).

Esta revalorización de la autonomía personal –sobre todo presente en las culturas juveniles– hace que se reafirmen tendencias antiinstitucionales y el rechazo de las ortodoxias para permitir la libertad en las búsquedas de experiencias personales, se da tanto hacia las Iglesias como hacia los partidos políticos y las instituciones del Estado. Pero junto con la ampliación relativa de una cultura de consumo que tendería a socavar la cultura ascética del esfuerzo y del trabajo incentivando comportamientos egoístas y hedonistas, es necesario acotar que se está desarrollando también una cultura de consumo alternativa que ha sido llamada LOHAS (*Lifestyles of Health and Sustainability*) y que reivindica productos orgánicos y un estilo de vida más acorde con el medio ambiente, la vida sana y la paz. La retroalimentación entre este tipo de mercados y consumidores que buscan un desarrollo alternativo y las corrientes mágico-esotéricas que buscan alternativas a las religiones convencionales (Frigerio, 1999) es muy clara en muchas grandes ciudades como San Pablo, Río de Janeiro, Ciudad de México, Bogotá, Caracas, Lima, Santiago de Chile o Buenos Aires (Forni, Mallimaci, Cárdenas, 2003; De la Torre y Gutiérrez, 2008). Estas tendencias guardan cierta correspondencia con posturas políticas progresistas pero también reotroalimentan la crítica a los partidos y a las formas cupulares de hacer política y en muchas ocasiones se da la mano con el "indiferentismo" político horadando las bases de los sistemas de representación democráticos.

En síntesis, las opciones religiosas de los ciudadanos no parecen ser una determinante fuerte de sus opciones políticas. Las múltiples variaciones de posturas políticas de los adherentes (o no) a distintas Iglesias y confesiones parecen estar influenciadas por una cantidad de variables y no exclusivamente por sus convicciones y valores religiosos o no religiosos. Los factores religiosos influyen en algunos casos, pero como no son determinantes habrá que ver en cada situación –nacional, histórica o coyuntural– cómo se comporta la variable religión frente a las opciones políticas. La religión se ha independizado pues de sus connotaciones políticas de antaño. El catolicismo

decimonónico asociado invariablemente al conservadurismo, los protestantismos asociados al liberalismo y las posturas más liberales radicales y progresistas asociadas invariablemente a posturas irreligiosas y anticlericales ya son cosa del pasado. El clivaje entre religión y política en el siglo XXI pasa por otros factores –principalmente ahora sociocultural– y su dinámica ya no obedece a las viejas tradiciones ideológico-político-religiosas de la sociedad anterior. La religión, *per se*, ya no constituye arma de la lucha ideológica entre progresistas y conservadores.

El clivaje no es si se es creyente o ateo, partidario de la civilización cristiana o contrario a ella. Son otros los elementos que gatillan las posturas de las Iglesias en la esfera pública, son otros los argumentos que esgrimen los políticos cuando quieren ganarse la voluntad de los fieles. De la política se pasa a la cultura como factor mediador de las posturas religiosas en la esfera pública, lo que es válido tanto para las Iglesias como para los fieles-ciudadanos.

Por esta mediación sociocultural es que los discursos religiosos de las iglesias tocan con mucho mayor frecuencia las costumbres, los valores y la moral, que afectan estilos y disciplinas éticas de vida. Por ello las prácticas religiosas de los fieles se han diversificado y autonomizado de las Iglesias y ya los rituales y creencias religiosas corren por otros carriles muy distintos y separados de aquellos de la ideología o las opciones políticas. En tanto la Iglesia puede estar condenando el aborto, el fiel puede estar favoreciéndolo al apoyar partidos liberales y progresistas. Los comunistas –fieles devotos en peregrinaciones de religión popular– ya no son vistos como elementos exóticos... los ateos que militan en partidos de derecha son mucho más comunes de lo que se cree.

7. CONCLUSIONES

Las transformaciones observadas pueden deberse a múltiples factores pero sin duda uno de los cambios fundamentales para comprender el cambio de paradigma en la relación religión-política y en el reacomodamiento de identidades anotados está dada por el cambio de época y específicamente por las influencias político-culturales de la Posguerra Fría. Los fieles no construyen sus opciones políticas basados en las referencias eclesiales, en las teologías, en el sentido misionero o en las culturas religiosas de sus iglesias, salvo algunas excepciones como en el caso metodista tampoco las opciones por apoyar la democracia provienen de esas influencias.

Pero lo que es claro es que ya la religión no constituye más un arma ideológica para satanizar al adversario: por más que todavía algunos pastores y tradicionalistas todavía la empleen en ese sentido, el

impacto de las distintas alternativas que ofrecen las Iglesias en el campo religioso sobre el campo político no está predeterminado y será materia de un análisis específico estudiar sus interrelaciones.

Toda esta transformación en el campo religioso latinoamericano, la menor influencia relativa del catolicismo y el mayor pluralismo significan un desafío para la sociología y la ciencia política, que deberán evaluar estos cambios en términos de beneficios o dificultades para la gobernabilidad, el desarrollo del sistema democrático y el avance hacia una sociedad justa (McCarthy, 1993). Lo claro es que se ha dejado atrás la directa asociación que existía entre ser religioso y conservadurismo, ser ateo y ser de izquierda: el pluralismo político entre los católicos y evangélicos es hoy un hecho y la no creencia se extiende tanto en medios progresistas como en medios liberales y de derecha. Las líneas divisorias entre religión y política son hoy complejas, múltiples y transversales.

El secularismo radical asume todavía que cualquier opción de fe amenaza a la democracia liberal, pero hace al menos un siglo que las Iglesias cristianas se han reconciliado con el sistema democrático y –salvo integrismos y fundamentalismos clericales aislados– han abandonado posturas teocráticas.

La política democrática es la forma cómo se resuelven los conflictos de intereses a través de la negociación, la deliberación y el compromiso. Las instituciones religiosas que reclaman la verdad absoluta y divina tienen dificultades para ese tipo de compromisos dado que pone en peligro sus propios principios. Por lo mismo de parte de las jerarquías eclesiales –los magisterios encargados de cuidar los principios de la fe– pueden esperarse actitudes dialogantes, pero no aperturas pragmáticas de largo aliento. Como es posible prever, los fieles no están sometidos a las mismas reglas y entre ellos la diversidad de posturas son absolutamente tolerables e incluso prácticas.

La separación de la Iglesia y el Estado y la mantención de los principios de diferenciación entre el Estado y el mercado y el Estado y la religión siguen siendo el corazón de un orden secular estable y democrático (Casanova, 1994). Ellos deben ser mantenidos como garantía del respeto de los derechos humanos fundamentales, incluyendo el respeto por el derecho a la libertad religiosa.

Las luchas por la democratización de las sociedades pluriculturales de América Latina en el marco de sociedades que reconocen cada vez más su carácter intercultural, tienen que ver –como bien ejemplifica el caso boliviano– mucho más con el respeto a las religiones diversas y alternativas (las religiones indígenas en este caso) respecto de la religión que fuese oficial (el catolicismo) que con el respeto o no de la libertad religiosa. Incluso este mismo derecho garantizado

constitucional y legalmente provoca conflictos precisamente porque viene a consagrar el pluralismo en contextos de tradiciones históricas en las cuales dicho pluralismo se ha negado en la práctica por iglesias hegemónicas. Por lo mismo, aunque en el actual contexto histórico de América Latina sería absurdo afirmar que las religiones organizadas son incompatibles con la democracia, las tensiones entre las autoridades religiosas y las autoridades del Estado secular se mantendrán.

Para el caso norteamericano lo afirmado por Alexis de Tocqueville (2006) en el siglo XIX ha sido válido: el sistema democrático ha sido posible entre otras razones porque los ciudadanos compartían una fe común –la fe protestante principalmente– cuyos agentes libres observaban las claras fronteras entre las Iglesias y el Estado democrático. Las reservas de Tocqueville respecto de la realidad europea, particularmente en relación a las naciones católicas donde lo religioso fue visto como barrera a la democracia, ya no se sostienen ni se sostendrán en una América Latina del siglo XXI donde el catolicismo ya no es fuerza conservadora hegemónica y el pluralismo religioso y cultural ha logrado implantarse en la sociedad civil.

La religión como componente del *ethos* de la cultura –más que la ética oficial propugnada por las Iglesias– es un factor simbólico cuya racionalidad obedece a otros patrones ajenos al racionalismo. En términos del desafío democrático para las repúblicas latinoamericanas la religión no es un factor antidemocrático *per se.* Puede llegar a serlo en la medida en que la democracia no respete la libertad religiosa en el marco del respeto de las libertades cívicas. Los regímenes que reprimen el sentimiento religioso o que atentan contra valores de la fe podrían generar respuestas intolerantes por parte de los fieles, pero en el contexto de las culturas cristianas latinas es muy poco probable que sucedan los excesos y resistencias que se generan en el contexto de culturas musulmanas.

La existencia de un pluralismo religioso creciente podría ser un buen síntoma de avance democrático. Pero ello será así en la medida en que las distintas corrientes efectivamente promuevan una actitud de tolerancia y ecumenismo y no se encierren en posturas integristas o fundamentalistas (como ciertamente todavía es el peligro en un número reducido de ellas).

En cuanto a las opciones valóricas y morales, las Iglesias –la católica y la mayoría de las evangélicas– mantienen en general una postura conservadora y no es probable que adopten posturas liberales en el futuro próximo. Pero sus feligresías –de acuerdo a las encuestas de opinión– no siguen sus pasos. Los fieles de la mayoría de las Iglesias, en materia moral siguen las corrientes de la sociedad incluso contradiciendo los dictámenes de sus pastores. En cuanto a las opciones

políticas y sociales más globales, los criterios de análisis ya no resisten la mantención de los esquemas de clasificación de acuerdo al clásico espectro político de las derechas e izquierdas. No es esa la clave para la comprensión de las opciones políticas de los ciudadanos en cuanto a sus convicciones religiosas o no religiosas. Como hemos mostrado en este trabajo, otros son hoy los factores que están influenciando las opciones políticas de creyentes y no creyentes.

La religión es un componente simbólico de primer orden en la construcción del sentido de la vida, pero en la relación entre religión y política ya puede decirse que las identidades religiosas no van acompañadas por identidades políticas. La autonomía de estas dos esferas de construcción de las representaciones sociales en la población latinoamericana obliga a que los análisis deban ser realizados sobre la base de las coyunturas históricas tomando en consideración el creciente pluralismo cultural y religioso que ha desarticulado las asociaciones pre-Guerra Fría entre opciones religiosas y opciones políticas.

En cuanto a las posturas laicistas que todavía se sostienen en cierto campo político latinoamericano, es importante marcar la diferencia con la situación que fue su origen. Dado que la Revolución Francesa (a diferencia de la Revolución liberal británica u holandesa, por ejemplo) constituyó una rebelión contra el *Ancien Régime* profundamente apoyado por la Iglesia católica, su postura laicista fue mucho más radical (Buruma, 2010). La separación Iglesia-Estado fue absoluta: no podía permitirse que los espacios públicos, especialmente la educación pública, mantuviera simbología religiosa que amenazara su naturaleza laica. La idea republicana del ciudadano –iguales ante la Ley– un individuo integrante de la voluntad general no permite ideas que hagan distinciones de tipo comunal. El multiculturalismo es un anatema para la ideología ilustrada y republicana francesa. La sola idea de que haya expresión pública de las religiones se observa como un riesgo de que retornen posturas clericalistas.

La situación latinoamericana actual es muy distante de esta problemática: la expresión pública de las minorías religiosas (evangélicos, religiones indígenas, religiones afroamericanas y otras) es hoy un requisito relevante a cumplir a fin de que la democracia garantice la libertad religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, Aldo Rubén; Jure, Elisa (comps.) 2006 *Diversidad cultural e interculturalidad* (Buenos Aires: Editorial UNGS).

Arizpe, Lourdes 2003 *Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global* en

<http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ ARIZPE.htm>.

Barrera, Paulo 2001 *Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na America Latina* (Sáo Paulo: Ed. Olho d'Agua).

Barret, David A. 2001 *The World Christian Encyclopedia* (Oxford: Oxford University Press).

Bastian, Jean Pierre (comp.) 1993 *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (México: CEHILA-FCE).

Bastida Muñoz, Mindahi C. 2001 *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad* (México D.F.: UAEM).

Bell Lara, José y López, Delia Luisa 2007 La cosecha del neoliberalismo en América Latina, *Estudios del Desarrollo Social*, enero-junio 2007, Vol. 2, Nº 1, pp. 1-10 en <http://www.flacso.uh.cu/sitio_revista/num1/articulos/art_JBell5.pdf>.

Bengoa, José 2000 *La emergencia indígena en América Latina* (Santiago: FCE).

Bourdieu, Pierre 1971 "Génese et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971, vol. XlI, 295-334.

Buruma, Ian 2010 *Taming the Gods, Religion and Democracy on Three Continents,* Princeton (New Jersey: Princeton University Press).

Campos Machado, María das Dores (2006). *Política e Religião, A participação dos evangélicos nas eleições* (Rio de Janeiro: Ed. FGV).

Canales, Manuel *et al.* 1991 *En Tierra Extraña* (Santiago: Ed. Amerinda-Sepade).

Carozzi, María Julia 1999 *A Nova Era no MERCOSUL* (Petrópolis: Vozes).

Casanova, José 1994 *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press).

Castells, Manuel 1999 *La era de la información: economía, sociedad, cultura. Vol. Il: El Poder de la Identidad* (México: Siglo XXI).

Comboni Saunas, Sonia y Juárez Núñez, José Manuel 2001 "Educación, cultura y derechos indígenas: el caso de la reforma educativa boliviana", *Revista Iberoamericana de Educación* Nº 27 en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.

Corporación Latinbarómetro 2011, *Informe 2011* (Santiago: Banco de Datos en Línea) en <www.latinobarometro.org>.

Correa, Enrique 1986 "Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60 al 80", *Nueva Sociedad* Nº 82, pp, 102-109.

Curivil, Ramón 2008 *La fuerza de la religión de la tierra* (Santiago: Ediciones UCSH).

Da Costa, Néstor 2009 "La laicidad uruguaya", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* Vol. 54 Nº 146, pp. 137-155.

Davie, Grace 2004 *New Approaches in the Sociology of Religion, a Western Perspective. Social Compass*, Vol. 51, Nº 1, pp. 73-84.

Debray, Régis 1996 *El arcaísmo postmoderno* (Buenos Aires: Manantial).

De la Torre, Renée y Gutiérrez Z., Cristina 2008 "Tendencias a la diversidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo", *Sociedade e Estado*, V. 23, Nº 2, 381-424.

Feathersone, Mike 1991 *Cultura de consumo y postmodernismo* (Buenos Aires: Amorrortu).

Fediakova, Evguenia 2011 "Juventud Evangélica en Chile: ¿Un nuevo modelo de Evangelismo?" en Miguel Angel Mansilla y Luis Orellano U. (eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos*, pp. 103-127 (Santiago: RELEP/CEEP).

Fediakova, Evguenia y Parker, Cristián 2009. "Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): radiografía al centésimo aniversario" *Revista Cultura y Religión* 3 (2): 1-28.

Fornet-Betancourt, Raúl 2007 *Interculturalidad y Religión* (Quito: Abya-Yala).

Forni, Floreal; Mallimaci, Fortunato; Cárdenas, Luis 2003 *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires* (Buenos Aires: Biblos).

Freston, Paul 1995 Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil, en Gutiérrez, Benjamín (ed.). *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas* (Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE).

_____ 1998 Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies, *Social Compass*, Vol. 45, Nº 3, 335-358.

_____ 2012 "Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina" en Cristián Parker (ed.), *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, pp. 77-95 (Santiago: IDEA-ACSRM).

Frigerio, Alejandro 1999 "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica", *Revista Ciencias Sociales y Religión*, año 1, Nº 1, pp. 51-88.

García Canclini, Néstor 2003 "Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica" en *El Portal de Cuba*, Cuba Web

Colombus, Cubarte Biblioteca Nacional José Martí en <http://www.cubaliteraria.comlhuellas/garcia_canclini.asp>.

Garretón, Manuel Antonio 2002 "La transformación de la acción colectiva en América Latina" en *Revista de la CEPAL*, Nº 76, abril, pp. 7-24.

Gooren, Henri 2012 *The Pentecostalization of Religion and Society in Paraguay And Chile*, OUP, Book Proposal and Synopsis, Sociology/Anthropology, Oakland University, Rochester (manuscrito).

Grenoville, Andrés 2011 "La democracia cristiana en América Latina: Conflictos y competencia electoral" en *Revista SAAP,* Vol. 5, Nº 1, pp. 227-229.

Guerreiro, Silas 2003 *A magia existe?* (Sao Paulo: Paulus).

Gutiérrez, Benjamín (ed.) 1995 *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas* (Guatemala: AIPRAL/CELEP-FCE).

Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.) 2006 *Multiculturalismo, desafío y perspectivas* (México: Siglo XXI).

Gutiérrez, Tomás 1996 *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe* (Lima: CEHILA).

Hagopian, Frances (ed.) 2009a *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).

Hagopian, Frances 2009b "Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America" en Hagopian, Frances (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, pp. 257-331 (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Houtart, Francois 2001 *Mercado y Religión* (San José, Cosa Rica: DEI).

Htun, Mala 2009 "Life, Liberty and Family Values, Church and State in the struggle over Latin America's Social Agenda" en Hagopian, Frances (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, p. 336-364 (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Lagos S., Humberto 1988 *Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile* (Santiago: Ediciones Presor-Lar).

Lechner, Norbert 2006 "Los desafíos políticos del cambio cultural" en Darío Salinas F. (coord.) *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América latina*, pp. 17-32 (México DF: Guernika).

Lepre, María Laura 2008 "Reformas neoliberales en América Latina: Argentina y Venezuela. Las reformas de los presidentes Carlos S. Menem y Carlos. A. Pérez en perspectiva comparada" en *Revista de Ciencia Política* Nº 3 en <http://www.revcienciapolitica.com.ar/ediciones.php>.

Levine, Daniel H. (ed.) 2005 "Religión y Política en una época de Pluralismo", dossier en *América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 41 (diciembre).

Loaeza, Soledad 2009 "Cultural Change in México at the Turn of the Century: The Secularization of Women's Identity and the Erosion of the Authority of the Catholic Church" en Hagopian, Frances (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, pp. 96-130 (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Mafra, Clara 2001 *Os evangélicos* (Río de Janeiro: Zahar).

Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro 2012 *The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil* (manuscrito) (Porto Alegre: Universidad de Río Grande do Sul).

Marostica, Matt 1994 "La Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social" en *Sociedad y Religión*, Vol. 12, pp. 3-16.

Mariz, Cecilia 1995 El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil, *Sociedad y Religión,* Vol. 13, pp. 21-32.

Martin, David 1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Blackewell).

Martínez, AveIino 1989 *Las Sectas en Nicaragua* (Costa Rica: DEI).

Mc Carthy, John 1993 *Religion, Democratization, and Market Transition.* Ponencia en Workshop sponsored by the NSF, Sociology Program, December 6-7.

Mc Michel, Philip 2005 "Globalization" en Thomas Janoski *et al.*, *The Handbook of Political Sociology*, pp. 587-606 (New York: Cambridge University Press).

Milla, Julio 1998 "Latin America, Interdenominational Evangelical Federation", ponencia impartida en *The International Coalition for Religious Freedom Conference on Religious Freedom and the New Millenium* (Washington DC, April 17-19).

Orellana, Luis 2011 "El futuro del Pentecostalismo en América Latina" en Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.) *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV*, pp. 141-156 (Hualpén, Chile: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales).

Oro, Ari Pedro 2006 *Religião e política no Cone Sul* (Sao Paulo: Attar).

Pace, Enzo 1997 "Religião e Globalização" en Pedro Oro, Ari y Steil, Carlos Alberto (eds.) *Globalização e Religião*, pp. 25-42 (Petrópolis, RJ: Vozes).

Parker, Cristián 1993 *Otra Lógica en América Latina*, *Religión popular y modernización capitalista* (Santiago: FCE).

_____ 2000 *Los jóvenes chilenos: cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI* (Santiago: Mideplan, UEP).

_____ 2002 "Religion and the Awakening of Indigenous People in Latín America" en *Social Compass*, Vol. 49, Nº 1, pp. 67-81.

_____ 2006 "Identidades e Interculturalidad en América Latina, Marco de Interpretación Dinámico" en Guillermo Fernández Beret OP (ed.), *Identidades Abiertas, entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido*, pp. 51-102 (Santiago: IPC/Universidad Arcis).

_____ 2008a "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía" en *Sociedade e Estado*, V. 23, Nº 2, pp. 281-353.

_____ 2008b "Interculturality, Conflicts and Religion: Theoritical Perspectives" en *Social Compass*, Vol. 55, pp. 316-329.

_____ 2009 "Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile" en Hagopian, Frances (ed.), *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, pp. 131-181 (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press).

_____ 2012 "¿América latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso" en Jaime Llambias-Wolff (ed.) 2012 *América Latina: paradigmas y desafíos del siglo XXI* (York: York University Bookstore).

Patte, Daniel (ed.) 2010 *The Cambridge Dictionary of Christianity* (New York: Cambridge University Press).

Petras, James y Morley, Morris 1999 "Los ciclos políticos neoliberales: América Latina 'se ajusta' a la pobreza y a la riqueza en la era de los mercados libres" en John Saxe Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, pp. 215-246 (México: Plaza & Janés).

Riechmann, Jorge y Fernández Buey, Francisco 1994 *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales* (Barcelona: Paidós).

Sachs, Wolfgang 1992 "One World" en *Global Ecology*, pp. 3-21 (Londres: ZED).

Santoni, Alessandro 2012 *Religión, política y Democracia Cristiana: Chile e Italia en perspectiva comparada* (manuscrito) (Santiago: Instituto de Estudios Avanzados).

Siquiera, Deis y De la Torre, Renée (eds.) 2008 "Pluralidade Religiosa na América Latina" Dossiê en revista *Sociedade e Estado*, Vol. 23, Nº 2, mayo-agosto.

Steil, Carlos 2001 "Eleições, voto e insituição religiosa" en *Debates do NER*, Vol. 2, Nº 3, pp. 73-85.

Stoll, David 1990 *Is Latin America Turning Protestant?* (Berkeley: University of California Press).

Tavares Gomes, Fátima Regina 2000 O circuito "Nova Era": Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais, ponencia en *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).

Teixeira, Faustino *et al.* 1993 *CEBs: Cidadania e Modernidade* (Sao Paulo: Paulinas).

Tocqueville, Aléxis 2006 *Democracy In America*, Volume 2, The Project Gutenberg Ebook en www.gutenberg.org.

Troeltsch, Ernst 1912/1960 *The Social Teachings of the Christian Churches* Vols. I-II (New York: Harper & Row).

Trombetta, Pino Lucá 2003 "Sincretismo e mercato religioso" en *Rivista di scienze sociali della religione*, Año XVIII, pp. 81-102.

Van Hove, Hildegard 1999 "New Age: A Debate, Introduction" en *Social Compass*, Vol. 46, Nº 2, pp. 115-119.

Wynarczyk, Hilario 2009 *Ciudadanos de dos mundos* (Buenos Aires: UNSAM EDITA).

World Bank 2012 *World Development Report, 2012, Gender Equality and Development* (Washington D.C.: The World Bank).

Zamora, José A. 2001 *Migraciones en un mundo globalizado* en <http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm.2001>.

BIBLIOGRAFÍA ON LINE

Barómetro de las Américas por Latin American Public Opinion Project (LAPOP): <http://barometrodelasamericas.org/>.

Latinobarómetro, Opinión Pública Latinoamericana: <http://www.latinobarometro.org/latino/latinobarometro.jsp>.

World Christian Database: <http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>.

World Value Survey: <http://www.worldvaluessurvey.org/>.

Pablo Mella*

EL LENGUAJE DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO (2011-2012)

UNA PROPUESTA DE RELECTURA DE LA IDENTIDAD NACIONAL DOMINICANA Y LATINOAMERICANA EN CLAVE DE NEOCRISTIANDAD**

Cuando el legislador no puede emplear ni la fuerza ni el razonamiento, es necesario que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda hacerse obedecer sin violencia y persuadir sin convencer. He aquí lo que obligó desde siempre a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del Cielo.

El contrato social (Jean-Jacques Rousseau)

INTRODUCCIÓN

En 2012 se cumplieron los cincuenta años de la fundación de la Conferencia del Episcopado Dominicano. La celebración se enmarcó dentro de una serie de "relecturas apoteósicas" de la misión de la Iglesia católica en la construcción de la identidad dominicana. Estas relecturas se hicieron además, por así decirlo, en la acostumbrada "clave continental" de la historia oficial dominicana, según la cual Santo Domingo es "la Primada de América".

Este desborde conceptual –que relee continentalmente el significado de la historia dominicana– tiene su explicación ideográfica. El discurso está emparentado con la tonalidad providencialista de la

* Doctor en Filosofía y Letras por el Centro de Estudios Superiores de Belo Horizonte, Brasil. Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina (Bélgica). Profesor del Instituto Filosófico Pedro Bonó, Santo Domingo, República Dominicana.

** Un borrador de este artículo fue presentado en la reunión del Grupo de Trabajo CLACSO "Religión y Sociedad", en Bogotá (Colombia), el 21 de septiembre de 2012. Agradezco los enriquecimientos aportados por los y las colegas del GT en esa ocasión.

historia oficial dominicana. La misma comenzó a adquirir sus rasgos fundamentales en el último cuarto del siglo XIX, a raíz del "descubrimiento de los restos de Colón" en la Catedral de Santo Domingo, también "Primada de América" (ver García Lluberes, 1971, pp. 569-585; de la Cruz, 1984). De acuerdo a esta narrativa histórico-oficial, de Santo Domingo "salió la civilización europea, española para el resto de América (Latina)", cuando paradójicamente la sed de oro enceguecó de tal manera a los colonizadores, que acabaron por cerrar sus corazones a las palabras proféticas de la comunidad dominica que les encaraba su avaricia bajo la inspiración evangélica.

Esta paradoja narrativa sobre la ineficacia de la palabra profética del clero ante la sed de oro de los políticos es importante desde el punto de vista discursivo vigente en República Dominicana. A la comunidad dominica de Santo Domingo de principios del siglo XVI la intelectualidad católica y una parte de los historiadores occidentales le atribuyen la creación de la noción de derechos humanos que hoy manejamos y cuyo principal representante histórico es Bartolomé de las Casas (Jiménez y Romero, 2011). Se suele argumentar narrativamente que Las Casas se convirtió de encomendero a profeta defensor de "los indios" oyendo esa prédica evangélica, encargada por la comunidad a Fray Antón de Montesino. En esta narrativa, por tanto, "el Evangelio", asociado originariamente a la voz profética de un clero ilustrado, se señala como la argamasa que da consistencia al edificio de la obra civilizatoria americana en clave occidentalista.

La autoatribución discursiva de la "primacía" de Santo Domingo en la historia latinoamericana por parte de la intelectualidad criolla dominicana resulta fácil de explicar para quienes están familiarizados con la producción del imaginario social hegemónico en República Dominicana. En el "mito de los orígenes dominicanos"[1], se fraguó la narrativa inveterada de la historia nacional, que puede ser resumida en los rótulos "Santo Domingo, Primada de América", "Santo Domingo, Cuna de la Evangelización de América" y "Santo Domingo, Atenas del Nuevo Mundo" (Chantada, 1998). Todos estos rótulos se podrían resumir en uno solo de sabor milenarista: "Santo Domingo, Cuna del Nuevo Mundo".

Las prácticas institucionales oficiales de la Iglesia católica se sienten a gusto con este esquema ideo-historiográfico. El mismo sirvió de base para que se celebrara en Santo Domingo la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano en 1992 y para que se elevara la sede arzobispal de esta ciudad a categoría cardenalicia en el marco preparatorio para la conmemoración del "Quinto Centenario" de América.

---

1 Tomo la expresión de "mito de los orígenes" de Michel de Certeau (2006).

Este mito de los orígenes de "Santo Domingo, Cuna del Nuevo Mundo" pasó directamente, como una especie de herencia genética, a la narrativa histórica sobre la identidad de la nación dominicana. Lo que se dice específicamente de la ciudad de Santo Domingo de los tiempos coloniales se proyecta sobre el conjunto del Estado-nación República Dominicana. En este andamiaje discursivo, es común que el imaginario nacionalista dominicano retrotraiga el comienzo de la identidad dominicana al mismo momento en que Colón puso el pie en la isla de Haití, Babeque o Bohío, como le llamaban sus primeros pobladores según los cronistas.

Esta construcción imaginaria de la identidad de "la esencia de la dominicanidad" sirve de base, al tiempo que se reconstruye, en la manera en que la Conferencia del Episcopado Dominicano se pronunció en las sucesivas apoteosis conmemorativas de la Iglesia católica local que se sucedieron en 2011 y 2012. Son tres los hitos que marcan esta reconstrucción discursiva identitaria de la Iglesia y de la nación dominicana: 1) La celebración de los 500 años de la fundación de la Diócesis de Santo Domingo y La Vega, primeras diócesis del continente americano; 2) La celebración de los 500 años del discurso de Fray Antón de Montesino en 2011; 3) La celebración de los 50 años de la propia Conferencia del Episcopado Dominicano, en 2012.

Cada uno de estos hitos fue objeto de las "Cartas pastorales" y de un "Mensaje" del Episcopado dominicano en sus respectivos años. El *análisis crítico discursivo* de estos documentos nos servirá de guía fundamental para nuestra indagación. Lo que pretendemos esclarecer se configura a partir de dos aspectos internamente vertebrados: 1) Cómo se reposiciona discursivamente la "Iglesia católica institución" como constructora de la identidad nacional dominicana en la segunda década del siglo XXI a través de sus comparecencias en la opinión pública dominicana y 2) Cómo parece ser recibido este discurso en las prácticas estatales dominicanas de un partido que es ideológicamente "boschista" –es decir, seguidor del pensamiento y obra de Juan Bosch– y que ha sido tenido como enemigo histórico de la Iglesia católica institucional dominicana.

Para este objetivo, conviene referir intertextualmente el contenido de las "Cartas pastorales", que se emiten el 21 de enero de cada año en la fecha de la "Protectora del Pueblo Dominicano", la Virgen de la Altagracia de Higüey, a los "Mensajes de la Conferencia del Episcopado", que se dan a conocer con motivo de aniversario de la Independencia Nacional, el 27 de febrero. El mes que transcurre entre las Cartas pastorales y los Mensajes coincide simbólicamente con el denominado "Mes de la Patria dominicana", que comienza el 26 de enero de cada año, fecha del nacimiento del "Padre de la Patria", Juan

Pablo Duarte, y que acaba el citado 27 de febrero, fecha oficialmente establecida para conmemorar la Independencia dominicana. Así, el magisterio de los obispos dominicanos parece coincidir providencialmente con el mes de la Patria dominicana. En el diseño discursivo-público de la Conferencia del Episcopado Dominicano (de ahora en adelante, CED), el objetivo de las "Cartas" es pastoral, mientras que el objetivo de los "Mensajes" es "cívico", o dicho en la jerga propia del catolicismo, los Mensajes corresponden al "magisterio eclesial sobre la cuestión social". Como ya ha sido dicho, existe una importante "intertextualidad" explícita entre ambos tipos de documento y –en consecuencia– existe un vínculo comunicativo entre las dimensiones o esferas que representan: la teológico-pastoral, estrictamente religiosa, y la social, específicamente política.

Estudiamos en este artículo las cartas pastorales de 2011 y 2012 y el Mensaje de 2011, porque corresponden a cada uno de los hitos históricos señalados más arriba. No seguiremos un orden cronológico estricto, por razones sistemáticas que se verán en el mismo desarrollo y que responden a la perspectiva analítica adoptada, a saber, el "análisis crítico del discurso" (Van Dijk, 1999; 2003; 2009; 2009b; 2010). Como marco inicial, para sensibilizar el cambio que se está operando en el discurso católico oficial como constituyente de la nación dominicana, se reconstituirá el papel desempeñado por el episcopado dominicano entre el año 1961 (caída del dictador Rafael Leónidas Trujillo) y el año 1966 (instalación del régimen balaguerista). Para este análisis, seguiremos básicamente un significativo artículo del economista y sociólogo jesuita José Luis Alemán (1974), que analizó críticamente el papel de la Iglesia católica en la primera parte de la década de 1960 como "enemiga del comunismo" de Juan Bosch y que ayudó a que se concretase el Golpe de Estado contra este en 1963. Este marco nos servirá para las reflexiones conclusivas sobre el acercamiento que se ha dado entre la CED y los herederos de Bosch, actuales gobernantes dominicanos, que eran, por así decirlo, enemigos a muerte hasta fines de la década de los noventa.

Analizaremos cada texto de la CED buscando discernir los siguientes puntos en el plano discursivo: a) ¿Cuál es el papel histórico de la Iglesia en la constitución de la sociedad dominicana planteado en el discurso?; b) ¿De dónde le viene su *ethos* retórico[2] para fundamentar su papel protagónico actual frente al Estado?; c) ¿Cuál es este papel?; d) ¿Cuál es la "imagen enunciataria"[3] de la sociedad domini-

2 Sobre esta noción, desarrollada por la retórica clásica, ver Perelman & Olbrechsts-Tyteca (1958/2006, pp. 490-494).

3 Propongo llamar "imagen enunciataria" a la caracterización de la identidad social y moral adjudicada por y en el discurso al auditorio (en este caso, "la nación").

cana planteada en el discurso y la respuesta que espera de la misma en la reorganización del Estado y en su relación con la Iglesia católica institucional?

La última pregunta que esperamos responder quedará remitida a la parte final del trabajo y servirá de conclusión. A esta pregunta la formulamos así: ¿Qué respuesta espera la CED del Estado peledeísta actual cuyas prácticas, por otro lado, hegemónicamente legitima a pesar de que cuestiona moralmente? Una vez respondida esta pregunta, fruto del análisis crítico del discurso, haremos un breve juicio prospectivo sobre el peculiar rol de la Iglesia católica que se desprende de todo el recorrido analítico.

Antes de abordar el estudio discursivo de los textos, conviene sentar una nota conceptual acerca de la categoría "neocristiandad", a la que adjudicamos un estatuto heurístico. En el presente estudio se retoma el significado construido por Daniel Izuzquiza (2008, p. 154), para caracterizar la práctica eclesial católica de nuestros días a escala planetaria. Este constructo heurístico se entiende a partir del siguiente cuadro, que esquematiza cuatro posiciones fundamentales de la Iglesia católica con respecto a la esfera pública a través de la historia:

	Concepción dualista	Concepción unificada
Respeta autonomía secular	(I) Moderno Cristianismo secular	(II) "Meta-moderno" Cristianismo radical
Rechaza autonomía secular	(III) Anti-moderno Neo-cristiandad	(IV) Pre-moderno Cristiandad

La neocristiandad corresponde a un posicionamiento dualista de la Iglesia católica con relación a la realidad secular, al tiempo que no reconoce su autonomía. Es un fenómeno que se da en un contexto de modernidad (Ratzinger, 2005, p. 253-254). Por un lado, la neocristiandad asume, a diferencia de la cristiandad, la distinción ontológica entre lo religioso y lo político-social. Para ella, cada una de estas esferas humanas tiene su lógica propia y debe ser identificada y reconocida en su especificidad. Con otras palabras, el César se ocupa de un terreno diferenciado del correspondiente a los servidores sa-

---

Esta caracterización identitaria del auditorio se puede hacer de forma explícita (por ejemplo, cuando se enuncia: "Somos una nación desmoralizada") o de forma implícita (si el discurso insiste mucho en que "se deben esclarecer los fundamentos de la nación", implícitamente se dice que "la nación no tiene claros sus propios fundamentos nacionales").

grados de Dios. Sin embargo, la neocristiandad defiende el derecho de la Iglesia católica a ejercer una influencia moral y espiritual sobre todo el cuerpo social moderno, con el objetivo de que la lógica secular se someta a los principios cristianos que son tenidos como los únicos verdaderos porque corresponden a la revelación divina. En esta visión particular, dualista pero negadora de la autonomía moral de la sociedad, la Iglesia no desea verse fusionada institucionalmente con lo político (a diferencia del cesaropapismo de la cristiandad medieval), sino que los gobernantes sigan las enseñanzas de la jerarquía católica en sus decisiones políticas y pidan su bendición para poder cumplir bien con su tarea.

Esta aspiración de guarda espiritual de la totalidad social por parte de la jerarquía católica implica además un juicio moral fundamentalmente negativo en contra de la modernidad. Según el posicionamiento de neocristiandad, la modernidad ha perdido el verdadero sentido de lo humano porque ha eliminado a Dios de su horizonte a través de un concepto autosuficiente de la razón (Ratzinger, 2005, p. 254). La misión de la Iglesia católica consistiría en algo así como insuflar alma y espíritu a esta realidad histórica entregada ciegamente a sus propias fuerzas instrumentales. Como enuncia el título de este artículo, la relectura de la identidad dominicana realizada por el Episcopado dominicano corresponde a este enfoque de neocristiandad.

El Papa Ratzinger es quizá el mejor representante teológico de esta postura. Lo ha expresado con brillante claridad en sus reflexiones teológicas, valiéndose implícitamente del teologúmeno de la *societas perfecta*: "La eficacia política positiva del cristianismo no está garantizada automáticamente. Esta promesa no le ha sido hecha, cosa que los hombres de la Iglesia deben tener siempre en cuenta en sus actuaciones políticas. De todas maneras, es cierto, sin embargo, que el Estado es una *societas imperfecta*, que tiene que acudir a aquella otra sociedad que puede complementarla y proporcionarle las energías morales que él no puede aportar por sí mismo" (Ratzinger, 2005, pp. 234-235). Es por esto que de acuerdo al modelo de neocristiandad solo la Iglesia católica institucional puede considerarse una *societas perfecta*, a diferencia de lo que se pensaba en la misma Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Por ejemplo, las enseñanzas de León XIII también consideraban al Estado como una "sociedad perfecta" junto a la Iglesia como institución. Ya que este cambio de perspectiva teológica ha sido reciente, no puede descartarse que en unos años seamos testigos de otro ajuste en el modo en que la Iglesia católica entiende sus relaciones con la sociedad moderna.

1. LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO DOMINICANO EN LA DÉCADA DEL SESENTA

Los años sesenta resultaron cruciales para la redefinición de las relaciones del episcopado católico con el Estado dominicano. El 30 de mayo de 1961 era emboscado y acribillado a balazos el dictador Rafael Leónidas Trujillo, después de treinta y un años de gobierno despótico. La memoria histórica dominicana le atribuye a la Carta Pastoral del 25 de enero de 1960 un papel fundamental, casi mágico, para la caída del régimen trujillista. Después de treinta años de cooperación, que tuvo su ápice en el Concordato de 1954, se produjo una ruptura en la que confluyeron diversos factores (Lluberes, 1998, pp. 167-172). Contrario a la petición de Trujillo, que quería una condena de la expedición golpista del 14 de junio de 1959 proveniente de Cuba, la jerarquía católica intercedió en favor de los expedicionarios y sus socios locales que fueron apresados y torturados. Quizá esta intervención del episcopado fue más decidida porque una parte relevante de los prisioneros pertenecían a "las buenas familias" dominicanas.

La división del clero en relación a la colaboración con el régimen dictatorial venía *in crescendo* desde mediados de la década del cincuenta. La oposición procedía sobre todo del clero extranjero. La situación conflictiva se complicó en 1959, cuando los aires revolucionarios cubanos llegaron a Santo Domingo y atravesaron las paredes del Seminario Mayor. El desenlace fue el encarcelamiento, la expulsión o la retirada de varios seminaristas.

La Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Dominicano del 25 de enero de 1960 se inscribe en este proceso de conflicto dentro y fuera de la Iglesia católica en República Dominicana. La Carta no adoptó un tono ofensivo ni especialmente profético, pero en ese contexto de totalitarismo, el mero señalamiento del respeto a los derechos humanos era tomado como un desafío político al régimen omnímodo de Trujillo. Nuevamente, el 28 de febrero, los obispos reiteraron el mensaje de defensa de los presos políticos aprovechando el tono penitencial de la Cuaresma. De acuerdo con Alemán (1974, p. 120 y ss.), en la década del sesenta, como efecto de la caída de Trujillo, la Iglesia católica iba a enrostrar profundos cambios que se reflejaron en los posicionamientos de la jerarquía. Hasta entonces: 1) La Iglesia católica ofrecía el marco de legitimación universal de toda la institucionalidad y de los cambios sociales de lo que acabó siendo la República Dominicana; 2) Había fracasado, sin embargo, en asentar sus normas morales en la conciencia cotidiana de la población; 3) Trujillo había logrado por primera vez reducir el rol legitimador de la Iglesia católica a la dimensión estrictamente religiosa.

Los años sesenta del siglo XX testimoniaron el regreso de la Iglesia católica institucional dominicana a la esfera política como instancia legitimadora de primer orden. El conflicto contra la opresión trujillista emblemáticamente simbolizado en la Carta Pastoral de 1960 le devolvió a la Iglesia católica institucionalizada, *ad intra*, una renovada conciencia de su rol político de legitimación. Este despertar no tendría solo como escenario la transición entre la caída de Trujillo y la organización de las elecciones democráticas de 1963, sino que también contribuiría ideológicamente en la caída del gobierno constitucional de Juan Bosch, que se enjuició como tendencialmente comunista, pues se pensaba que seguía los principios ideológicos de la Revolución Cubana. Con estos fines de deslegitimación política, se organizaron "Mítines de Reafirmación Cristiana" que, aunque no hay testimonios de que hayan sido promovidos por la CED, al menos no fueron desautorizados oficialmente por ella (Lluberes, 1998, pp. 173-174; Sáez, 2011, pp. 44-46 y 83).

Sin embargo, observa Alemán, el conjunto de la sociedad dominicana había cambiado a principios de la década del sesenta del siglo XX. Ahora la Iglesia católica institucional tenía que competir con otras instancias de legitimación (en el mismo sentido, ver Wipfler, 1980, pp. 148 y ss.). Entre estas se contaban: la cultura marxista que se presentaba como explicación científica de la historia y la sociedad; el protagonismo de un partido de masas –Partido Revolucionario Dominicano, PRD– que, sin ser marxista, se legitimaba a partir de una defensa del pueblo pobre (de este partido emergió la fórmula ganadora de las elecciones de 1963). En fin, la Iglesia tendría que enfrentarse con el sistema de legitimación social proveniente de la cultura científica o técnica. La conformación de una élite intelectual le quitaba a la Iglesia la exclusiva de ofrecer una "seguridad doctrinal" para orientar la vida (Alemán, 1974, p. 126). La Iglesia católica ya no aparecía como el árbitro indiscutible de los conflictos sociales en suelo dominicano; incluso, según Alemán, era objeto de burla de esa nueva élite intelectual. Desde su lógica interna de neocristiandad en ciernes, la Iglesia se vio ante la obligación de recuperar el terreno perdido.

Así, de 1962 a 1965, año de la "Revolución constitucionalista" (que luchó por el regreso de Bosch al poder, provocó la invasión norteamericana de abril de 1965 y desembocó en la elección de Joaquín Balaguer en 1966) la Iglesia católica institucional tuvo que atacar punto por punto los dinamismos que le robaban el protagonismo en la tarea de legitimación social en República Dominicana. Una primera tarea era deslegitimar el marxismo. El ataque de los obispos al marxismo se articuló sobre dos axiomas: "oposición entre el marxismo y el cristianismo, oposición entre el marxismo y el espíritu nacional"

(Alemán, 1974, p. 126). Este fue el tema de la Carta pastoral del 25 de mayo de 1962. La doctrina estaba clara: ningún católico podía ser comunista. Más agresiva aún fue la oposición establecida entre marxismo y dominicanidad, donde implícitamente el catolicismo se presentaba como un filtro de purificación o colador entre ambos miembros de la oposición. He aquí unas palabras claves de dicha Carta pastoral en ese sentido:

> Nosotros, cristianos y dominicanos, tenemos un sagrado compromiso con Cristo y con nadie más, porque nacimos a la fe, a la civilización y a la cultura con la Cruz y el Evangelio… Toda doctrina que no se inspire en el Evangelio es contraria a nuestra condición de dominicanos. Los Padres de la Patria, Duarte, Sánchez y Mella, la fundaron sobre la piedra de la fe, por eso plasmaron su símbolo –la Bandera y el Escudo– con la cruz y el Evangelio. Es esta consideración que nos hace entender que toda doctrina contraria a la de Cristo es atentatoria contra la integridad de la Patria dominicana (Obispos de República Dominicana, Carta Pastoral del 25 de mayo de 1962).

Para deslegitimar al PRD y a su candidato Juan Bosch e ir en su contra en las elecciones, la argumentación de una parte del clero católico siguió el mismo esquema ideológico de esta Carta pastoral de 1962: el PRD era marxista, posteriormente se diría que la Constitución que proclamó también lo era. Ese giro ideológico se consideraba inadmisible para la dominicanidad porque atentaba contra la catolicidad (Ver "Declaración sobre el momento político de la campaña electoral" del 12 de diciembre de 1962, en Conferencia del Episcopado Dominicano, 2007, p. 99-100). El ambiente se caldeó tanto, que los obispos –ya formados como Conferencia episcopal– tuvieron que hacer un comunicado en la misma fecha del 12 de diciembre de 1962 "Sobre incidencias de las elecciones entre el clero y el PRD", para aclarar que la Iglesia no era de la Unión Cívica (partido de derecha de entonces) e invitar al PRD a no hacerse la víctima y a que terciara en las elecciones (Conferencia del Episcopado Dominicano, 2007a, pp. 101-105). Este comunicado fue rematado con una simbólica y programática frase final: "Pero que tampoco pretenda nadie establecer en un país libre, como la República Dominicana, una… IGLESIA DEL SILENCIO, porque esto recordaría demasiado a cierto sistema ya caído en descrédito". Estaba claro el rol social de la Iglesia una vez caído ese "régimen del silencio" que fue el trujillato: no podía ser silenciada en la esfera pública la "sociedad perfecta" que garantizaba la misma esencia de la nacionalidad.

En fin, para poder hacerse presente en el mundo científico, el episcopado dominicano fundó también en 1962 la Universidad Católi-

lica Madre y Maestra. Entendía que esta institución universitaria iba a ayudar a fortalecer una "cultura del pueblo" asentada a la vez en la fe y la ciencia. A este período simbólico y estructurante de la historia y la Iglesia oficial dominicanas contemporáneas queda asociada la fundación de la CED. En sus rasgos fundamentales, los registros de "violencia simbólica"[4] que entonces se fraguaron han permanecido hasta nuestros días.

2. LA CARTA PASTORAL SOBRE LOS 50 AÑOS DE LA CED (21 DE ENERO DE 2012)

Aunque asume como trasfondo el conflictivo proceso de los años sesenta, el tono autolaudatorio de la Carta Pastoral de enero de 2012 –que conmemora los cincuenta años de la CED– evita rememorar el papel político antiizquierdista y antiboschista que la CED jugó en sus inicios. Después de pedir disculpas por los errores humanos que haya podido cometer, la Carta pastoral asocia en primer lugar la misión fundamental de la CED con la creación de la Universidad Católica Madre y Maestra, y con su compromiso caritativo en favor de los pobres.

El esquema autointerpretativo generado por la Iglesia católica institucional en los sesenta permanece intacto en su forma, pero se ajusta en su contenido. Ahora la CED procura despolitizar su figura para presentarse como "una institución clave de la sociedad civil y de la cultura científica". Leamos cómo recupera su memoria (los números que anteceden las citas corresponden al texto de la Carta pastoral):

> 27. A la muerte de Trujillo, la Conferencia del Episcopado Dominicano se preguntó qué podría hacer la Iglesia significativamente para los nuevos tiempos y la respuesta unánime fue crear una Universidad en Santiago de los Caballeros, caracterizada por la excelencia y exigencia, comprometida con el desarrollo de la Nación. Fiel a su característica y a su compromiso, a cincuenta años de su existencia, la PUCMM es altamente estimada y reconocida nacional e internacionalmente. De sus múltiples servicios a la sociedad baste mencionar los 61.816 profesionales graduados en las diferentes carreras y disciplinas. Esto nos satisface y les felicitamos por sus cincuenta años de buenas realizaciones, cuya celebración está en proceso de preparación.

---

4 Retomamos la definición de "violencia simbólica" de Bourdieu: "Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa su fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica, a estas relaciones de fuerza." (Bourdieu & Passeron, 1996, p. 25).

En la nueva coyuntura del siglo XXI, la CED se muestra a sí misma como una institución de la sociedad civil "comprometida con el desarrollo de la Nación" a través de su presencia cualificada en el mundo de la cultura, especialmente de la cultura científica. La actual "Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra" (PUCMM) es su buque insignia, que debe ser reconocido y alabado por toda la sociedad dominicana. Gracias a los logros señalados de esta institución de educación superior "netamente católica" –que para más señas, se dice que también festejaba cincuenta años en 2012–, la CED busca rehacer su imagen pública como un "factor modernizador" clave para la historia dominicana del siglo XXI.

El otro punto virtuoso que se autoadjudica la CED en el nuevo contexto corresponde al núcleo del planteamiento de neocristiandad. La CED ensalza su misión como "moralizadora de la nación". Después de enumerar cronológicamente (y selectivamente) sus logros, se detiene a ponderar el papel que juegan en la conciencia moral dominicana sus Cartas pastorales y Mensajes. Estas son las palabras con que evalúa esta labor de moralización con alcance nacional:

> 34. Quien haya leído o lea todos los Mensajes anuales del día de la Independencia dominicana se convencerá de que la Conferencia del Episcopado Dominicano se ha sentido siempre obligada y comprometida a contribuir desde su misión con una nación moralmente más sana, más fraterna, justa y equitativa. En el momento presente la humanidad se siente muy preocupada por la gran crisis económica y financiera, alimentaria y política. Nosotros en cambio, sin negar lo anterior, proclamamos que la gran crisis moderna es humana y moral, el verdadero origen y causa de las crisis que se señalan y que tanto inquietan hoy. Nos preocupa en estos momentos que esa crisis moral haya ido enquistándose en el alma nacional. Aquí hay que situar la causa de la violencia en general que nos envuelve, de la creciente violencia contra la mujer y la familia, de la precariedad de los salarios y de los servicios básicos para todos, la dimisión de su deber educativo por parte de las familias, de la escuela y de los medios de comunicación social, la mediocridad de muchos políticos, la corrupción rampante. Nos preocupa todo esto y prometemos que al pueblo dominicano no le faltará ni nuestra voz sincera ni nuestra crítica como tampoco nuestro aliento al comportamiento correcto.

Estas palabras se hacen eco del estilo doctrinal de los últimos Papas, especialmente de Benedicto XVI, como explicamos al inicio. El problema de la sociedad moderna es "moral" y solo la Iglesia católica puede hacer consciente a una humanidad que se ha descarriado moralmente por la *hybris* moderna. En otras palabras, la modernidad es esencialmente inmoral porque vive de espaldas a la "ley natural" querida por

Dios y se fabrica un *ethos* egoísta a su imagen y semejanza (Ratzinger, 2005, pp. 223-242). En este caso, "el alma nacional dominicana" se puede comparar con "la humanidad". En la argumentación, la moralización que ofrece el magisterio de la CED funge como una garantía o preservación de la misma identidad nacional dominicana.

Después de este párrafo sistematizador de la memoria histórica, se añaden dos párrafos en que se señalan concretamente cuáles mensajes han cumplido la misión moralizadora en los cincuenta años de la CED se conmemoraron en el año 2012. Además, subraya retóricamente "la audacia" de la CED, que ha llegado hasta jugarse el propio pellejo para defender el "alma nacional":

> 35. Muchos han sido los pronunciamientos de la Conferencia del Episcopado Dominicano que han tenido una fuerte repercusión. Sobresalen entre ellos la Carta Pastoral del 25 de enero de 1960, en la que se denuncian los sufrimientos y atropellos sufridos por el pueblo, y cuya copia fue remitida como anexo de una carta dirigida en la misma fecha a Rafael L. Trujillo Molina poniendo en evidencia sus desmanes; la de la corrupción en diciembre de 1975; la del diálogo social en enero de 1985; la del problema ecológico en enero de 1987, que la publicó en lugar prominente *L'Osservatore Romano* y la tradujo a varias lenguas y propaló la FAO, y la que abordó el problema de la creciente inmigración haitiana en noviembre de 2005.
>
> 36. Hay que destacar además que son cuantiosos los documentos de carácter formativo y exhortativos que la Conferencia del Episcopado Dominicano ha ofrecido para el crecimiento y la toma de conciencia de los ciudadanos, entre los que citamos el dedicado a la Educación (2001), a la construcción de la paz y erradicación de la violencia (1965, 1967, 2009), a la familia (1971, 1975, 1994), al bien común (1989, 1995, 1997), a la dignidad humana y defensa de la vida (1968, 2011) a la situación del hombre del campo y leyes agrarias (1967, 1973) a la Constitución de la República (1963, 2001, 2002), y sobre todo, los documentos dedicados a los distintos procesos de elecciones presidenciales, congresuales y municipales de la Nación. Más de 25 mensajes, con lo que sentamos todo un magisterio iluminador para el mundo de la política.

Dejemos de lado la operación historiográfica "retro-lineal", típica de toda historiografía oficial, que atribuye la Carta pastoral de 1960 a una CED que aún no estaba fundada. El discurso sobre el rol jugado por este "magisterio iluminador" no deja el menor resquicio a la duda histórica: ¿qué habría sido de República Dominicana sin este lenguaje moralizante, sin este magisterio inextricablemente teológico y social que la preserva de todo mal? Sencillamente, parecería que la nación dominicana habría perdido "su alma".

3. LA CARTA PASTORAL CON MOTIVO DE LOS 500 AÑOS DE LA DIÓCESIS DE SANTO DOMINGO Y LA VEGA (21 DE ENERO DE 2011)

Los 500 años de la "primera diócesis de América" se celebraron con bombos y platillos. Se declaró un "año jubilar" con "indulgencias parciales o plenarias". En la Arquidiócesis de Santo Domingo, todas las parroquias y comunidades debían de organizar una misa en la Catedral y "pasar por la puerta del atrio basilical" recibiendo agradecidamente las indulgencias que la Iglesia les prodigaba con ocasión de la gran fiesta jubilar[5]. Las metas cuantitativas de este proyecto pastoral-cúltico fueron cumplidas. Miles de personas, comunidades y asociaciones de todo tipo pasaron por las puertas de la Basílica Catedral Primada de América para celebrar el Jubileo, aunque casi ninguna haya recibido la indulgencia prometida con todas las de la ley.

La Carta pastoral que conmemoró magisterialmente este aniversario llevó como título: "En el Jubileo de la celebración de los 500 años de creación de las primeras Diócesis en el Nuevo Mundo". Fue publicada, como es costumbre, el 21 de enero, fiesta de la Virgen de la Altagracia. En ella se refleja de manera paradigmática la nueva representación del rol de la Iglesia católica institucional como garante de la nacionalidad. Acompañemos analíticamente los primeros números de la misma.

---

5 Me permito una observación técnica sobre las indulgencias, que puede ayudar a comprender mejor la dimensión sociológico-religiosa de la celebración del Jubileo de los 500 años de la primera diócesis de América, en el contexto actual de la Iglesia católica. Las indulgencias, contrario a lo que comúnmente se piensa, no "facilitan la entrada al cielo", no "venden vida eterna". Las indulgencias consisten en la reducción o condonación de las "penas temporales" o penitencias que la Iglesia impone al penitente en vistas a la reparación de la falta cometida o como camino de conversión. Más aún, según sus prácticas históricas, la Iglesia católica cree tener el poder de condonar o mitigar las "penas espirituales" que el pecado produce en la vida actual del creyente. Para recibir estas condonaciones o reducciones de penas de acuerdo a la normativa católica, el creyente debe completar todo el rito penitencial católico; por así decirlo, el creyente católico que está en condiciones de recibir la indulgencia "ya tiene el cielo ganado", porque ya ha confesado su pecado y ha recibido la absolución. La indulgencia no abre el camino al cielo, porque la puerta del cielo ya está abierta por el rito penitencial. Las puertas que con las indulgencias abre la Iglesia para el penitente son las de su propia casa, para que el pecador arrepentido no esté físicamente excluido de la celebración eucarística comunitaria por un tiempo innecesario para su conversión. La gran mayoría de las personas a quienes se les prometía indulgencia por ir a la Catedral de Santo Domingo en este Jubileo, "técnicamente" hablando, no estaba en condiciones de recibirla, pues no había cumplido con el proceso penitencial previo que ella presupone. Para los fines sociológicos de este estudio, podemos suponer que a los católicos dominicanos se les prometía una cosa que no entienden y que creyeron recibir, cuando en realidad no cumplieron las condiciones previas para ser "indultados", de acuerdo a las mismas reglas eclesiales católicas.

La Carta comienza su narrativa repitiendo la operación típica de toda historia grupal y oficial, que Certeau ha denominado "mito de los orígenes", como ya hemos evocado. Esta operación historiográfica consiste en remitir a un punto remoto y mítico de la historia el surgimiento del propio grupo, en nuestro caso, la "Iglesia-nación". Como en otras narrativas historiográficas oficiales (ver Sáez, 2007), aquí se enuncia que la "Iglesia dominicana" fue fundada en los mismos comienzos de la empresa colonizadora. De este modo, proyecto colonial y proyecto nacional quedan integrados aproblemáticamente en un *continuum* discursivo. Podría llegar a decirse, como se escucha repetir ingenuamente en muchos actos culturales dominicanos, que "Colón fundó la República Dominicana". Y como para reforzar este imaginario, el inmenso "Faro a Colón" (mausoleo en forma de pirámide truncada, inaugurado en 1992, donde supuestamente se encuentran los restos de Colón descubiertos en la Catedral en 1877) proyecta con rayos láser "la cruz de Cristo" sobre el cielo de la ciudad de Santo Domingo, en los días de fiesta asociados a la nacionalidad dominicana.

> 5. La misión de la naciente Iglesia dominicana a partir de la Bula *Romanus Pontifex* y el primer acto jurídico del obispo franciscano Fr. García de Padilla (12 de mayo de 1512) fue la predicación, la administración de los sacramentos, la enseñanza y la asistencia social. "Prediquen el Santo Evangelio y enseñen a los infieles, y con buenas palabras los conviertan a la veneración de la Fe Católica, y ya convertidos, los instruyan en la religión cristiana, les den y administren el Santo Sacramento del Bautismo. Y así convertidos, como los demás fieles de Cristo, les administren los santos sacramentos de la Confesión, de la Eucaristía y los demás", decía el Papa en el cuarto párrafo de su citada Bula del 8 de agosto de 1511.

Como se puede constatar literariamente, la enunciación de la Carta pastoral de 2011 afirma anacrónicamente que la "Iglesia dominicana" nació con una bula de 1511, es decir, a través *de un acto jurídico de las autoridades eclesiásticas*. Los actos de caridad, de acuerdo a este discurso, parecen ganar validez evangelizadora en la medida en que son reconocidos por este acto jurídico. La misión eclesial deja de fundamentarse en el testimonio eficaz de una comunidad cristiana viva que con su ejemplo "significa" la justicia y la misericordia de Dios en el mundo, más allá de sus prácticas cultuales (Trigo, 2008), para pasar a depender de un acto jurídico de la jerarquía clerical canónicamente erigida. La eclesiología del Vaticano II que se arguyó en la Carta pastoral de 2012, escrita con motivo del aniversario de la CED, queda discursivamente anulada en una frase de este estilo. No es el "pueblo

de Dios" en su acción significativa en el mundo lo que patentiza la sacramentalidad de la Iglesia, sino la institucionalización canónico-legalista operada por las autoridades eclesiásticas. Esta primacía canónica del episcopado como "esencia" de la eclesialidad queda reforzada y confirmada en esta Carta con una referencia al "magisterio latinoamericano" que, a su vez, establece una clave de lectura de la historia latinoamericana al tiempo que resemantiza la noción de "pueblo de Dios" propuesta por el Vaticano II:

> 6. Respecto al conocimiento de la historia de la Iglesia en América, el Documento de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla) puntualiza que en nuestros pueblos hay un radical sustrato católico, fruto del unánime esfuerzo de todo el pueblo de Dios.

La narrativa de la CED asocia internamente la creación de la nueva identidad social latinoamericana a la Iglesia católica en general y, providencialmente, a la historia de la Iglesia católica dominicana en particular. Bajo esta luz, el catolicismo es representado como el núcleo de la "civilización latinoamericana", es decir, el catolicismo aparece discursivamente como la esencia de la misma acción histórica latinoamericana. En esta operación discursiva, la noción ciceroniana de *Historia magistra vitae* es retomada y reforzada con toda su fuerza acrítica. "El pasado" ha de regir el presente y el futuro; el pasado es el único maestro legítimo… "En el principio" los dominicanos (y los latinoamericanos) fueron católicos; si dejan de ser católicos, dejan de ser lo que son.

Este discurso magisterial no problematiza que estamos ante un *pasado representado por la operación historiográfica* que oculta su lugar de enunciación. De esta manera, la Carta pastoral puede adoptar sin mayores contratiempos los ribetes épicos propios de toda historia oficial. Así, *todo el pasado y todo lo pasado* se reorganizan discursivamente en una línea temporal perfectamente causal, cuyo hilo de Ariadna es la presencia salvífica de la Iglesia oficialmente reconocida por el "episcopado nacional". Consonante con su idea de preservar "el alma nacional" del pecado, esta historia de las diócesis americanas "primadas" y "primigenias" se escribe necesariamente como una lucha titánica y heroica por preservar "la *vera doctrina*" moral, que sirve de base al "ordenamiento social justo de la nación". En el nuevo contexto de relativización sociológica del catolicismo, las otras confesiones cristianas aparecen asociadas a los conflictos con los "enemigos históricos de la Iglesia (católica)". En este punto, el texto de la Carta atenta –muy probablemente sin darse cuenta–contra el espíritu ecuménico e interreligioso que promovió el Vaticano II:

> 7. Desde los primeros tiempos heroicos, misioneros comprometidos en el conocimiento, defensa y evangelización de los pueblos indígenas se pasó a un ciclo de condicionamientos sociales y políticos. Vinieron, después, las crisis ocasionadas por la irrupción de las filosofías ilustradas. Primero el liberalismo, el positivismo y los movimientos independentistas y posteriormente el marxismo. Hoy se enfrenta a los retos de la secularización y a los desafíos emanados de la presencia y actividad de otras confesiones religiosas.

De acuerdo a este párrafo, "la historia" confirma la misión de la Iglesia. Esta misión de preservar la nación tiene que ver con la expurgación (inquisidora) de "los errores" que cometen las otras instancias legitimadoras que le podrían hacer sombra en el nuevo contexto. Así, de acuerdo al discurso de la Carta pastoral de 2011, las demás religiones, especialmente las neopentecostales, representan fundamentalmente "desafíos nacionales" que se vienen a añadir a las inveteradas amenazas del marxismo y de la secularización. Las nuevas formas religiosas no son percibidas como espacios comunitarios de fe válidos que reclaman las virtudes dialogantes del espíritu ecuménico, sino como escenarios de confrontación. La lucha histórica de la Iglesia católica dominicana tiene que ver, en consonancia con Benedicto XVI, con "la única verdad eterna" que puede redimir la nación. Gracias a esta posesión de la verdad, la Iglesia católica puede "aprender lo bueno" de las demás posiciones ideológicas no eclesiales, para confirmarse en una posición exclusiva y superior para responder adecuadamente a los cambios históricos de la nación:

> 8. La Iglesia católica no sólo combatió los errores y reduccionismos de estas posiciones filosóficas, políticas y religiosas y defendió su derecho a existir y aportar sus valores religiosos y sociales, sino que supo adaptarse, enriquecerse y aprender de lo bueno que había en todas esas realidades. Reconoció los nuevos valores, los aprovechó y los integró a su acervo cultural y religioso. La Iglesia pudo así desarrollar una imaginación creativa y dar origen a una personalidad religiosa capaz de vivir y aportar en este mundo nuevos métodos pastorales y comunidades religiosas para enfrentar los retos de los tiempos cambiantes.

La Carta Pastoral de 2011 busca profundizar su legitimidad nacionalista citando destacados pensadores dominicanos que, de acuerdo a la "ciudad letrada"[6] dominicana, interpretan con autoridad los significados "del alma nacional". De manera "científica", la Carta pastoral cita

6 La expresión "ciudad letrada" la tomamos del pensador uruguayo Angel Rama (1998).

autores no eclesiásticos, buscando posicionarse con más credibilidad en la nueva cultura dominicana signada por la ciencia:

> 9. Hay una afirmación de Américo Lugo, que ayuda a conocer la Iglesia en la República Dominicana. Dice: "Es singularmente gloriosa la Iglesia en Santo Domingo".
>
> 10. A pesar de sus errores y deficiencias, afirmamos la presencia de la fe católica y la institución eclesial en toda la historia del pueblo dominicano, conformando su vida a través de la vivencia de sus enseñanzas y de la acción social de sus miembros, no obstante, sus limitaciones en instituciones y recursos pastorales, una "misérrima *Ecclesia*" (una Iglesia muy pobre), como la llamó Mons. Tomás de Portes e Infante en 1844. Su presencia ha sido siempre liberal. Manuel De Jesús Galván pudo afirmar verazmente: "Aquí no se conoce la teocracia. El clero es liberal como el pueblo y se confunde con él en sus penas, en sus grandes luchas, en sus entusiasmos patrióticos".

En este párrafo, la CED busca además aumentar retóricamente el *pathos* del conjunto de la sociedad dominicana hacia su acción pastoral. La Iglesia (oficial) "se ha sacrificado" por la Patria dominicana en medio de su "situación misérrima". En esta avanzada retórica, la CED recrea historiográficamente su identidad política. La Carta afirma contra la evidencia histórica ampliamente conocida en el mundo intelectual dominicano que "la Iglesia (católica dominicana) ha sido siempre liberal". Y como es de esperarse, este "liberalismo" ha sido encarnado especialmente por "el clero dominicano", que implícitamente se presenta –tanto en la carta como en otros espacios discursivos– como distinto "del clero de otros lugares". A este estilo clerical "liberal", se suman a coro "otros actores eclesiales", inclusive del laicado, que actuaban "en ausencia de sacerdotes como si fueran sacerdotes". En esta identidad "eclesial-liberal" –parece sugerir el discurso– se fraguó la esencia de la vida ciudadana de la nación dominicana.

> 11. Una nota típica de la historia de nuestra Iglesia ha sido una presencia clerical en la cotidianidad de la vida del pueblo, pero también laica en los largos períodos en que ella no pudo satisfacer las necesidades eclesiales del pueblo por la carencia de sacerdotes. Una legión de misioneros laicos, rezadores, catequistas, miembros de cofradías, devotos de santos, sacristanes, encargados de capillas, padrinos de sacramentos, consejeros y responsables oficiales de comunidades pobló nuestra Iglesia en ausencia de sacerdotes. Estos agentes laicos fomentaban la vida de la Iglesia entre los creyentes y la solidaridad entre todos los ciudadanos.

En el marco pues de la conmemoración de los 500 años de la primera diócesis de América, la Iglesia católica dominicana oficial ya no se autointerpreta como una institución "conservadora"; es la encarnación misma del "liberalismo", que es atribuido de manera idiosincrásica al proyecto político de fundación de la nacionalidad encarnado en la figura del "Padre de la Patria", Juan Pablo Duarte (ver en el mismo sentido Pérez Memén, 2005, 245-275). Este "liberalismo" se encarna en la lucha histórica por una sociedad justa "dominicana", iniciada en la isla en el mismo albor de la colonización. En esta centralidad de un "clamor por la justicia" radica el significado perenne para la historia nacional del Sermón de Adviento de 1511 de Fray Antón de Montesino.

4. EL MENSAJE CON MOTIVO DE LOS 500 AÑOS DEL SERMÓN DE MONTESINO (27 DE FEBRERO DE 2012)

Dos números de la Carta Pastoral de enero de 2011 pueden servir de marco para la lectura crítica del Mensaje de febrero de 2012. Los mismos ofrecen de modo resumido el esquema mental que orienta la evaluación del significado histórico y social que la CED quiere asumir en el siglo XXI:

> 19. La Iglesia ha asumido también una función civil profética y mediadora en una sociedad que no encuentra su institucionalidad y vive expuesta permanentemente a la inestabilidad.
>
> 20. Desde el Sermón de Montesino y la figura de Fray Bartolomé de las Casas hasta nuestros días, la asunción de la responsabilidad, el peso del gobierno civil y la de la mediación social y política ha sido labor difícil y poco grata, en orden a garantizar el buen gobierno y la justicia. Fue el caso de los frailes Jerónimos y el de los Obispos Fray Luis de Figueroa y de Don Sebastián Ramírez de Fuenleal (Carta Pastoral 21 de enero de 2011).

La misión profética de la Iglesia –que de acuerdo a la doctrina católica está asociada al mismo bautismo– se confunde con su "misión civil y mediadora", en un singular esquema de "neo-cristiandad *à la dominicaine*". Esta función se justifica porque la sociedad dominicana (¿presa del pecado y con riesgo de ver su alma condenada?) "no encuentra su institucionalidad" y vive en "permanente inestabilidad". Como sociedad infantil que es de acuerdo a la dinámica enunciativa, necesita de un tutor-padre, concretamente de la "Iglesia Madre y Maestra". Bajo este ideal, la PUCMM ha jugado este papel de "mediación política" en los últimos años, colocando a la Iglesia oficial más arriba del bien y del mal dominicanos e interpretando de manera peculiar la propia

encíclica que le da su nombre. Esta tarea política ha sido cumplida en las últimas décadas principalmente por Mons. Agripino Núñez Collado, rector de esta universidad desde el año 1970 (su rectorado de más de 40 años debe ser un record mundial en el mundo universitario). Así, de acuerdo a esta relectura histórica, la tarea política actual de la Iglesia católica institución encuentra sus raíces en el discurso de Montesino, en los orígenes míticos de "la Iglesia dominicana". Explícitamente lo afirma la Carta de enero de 2011 en su número 22:

> 22. El gesto de los dominicos ha estado presente en la Iglesia dominicana y se ha expresado, a lo largo de los años en momentos cruciales de su historia, en protestas, sermones, y de manera especial, en el de las siete palabras y en las Cartas Pastorales. La presidencia del P. Fernando Arturo de Meriño (1880-1882) se explica como un recurso para mantener la paz. La de Monseñor Gustavo Adolfo Nouel (1913) no fue sino un intento de alternativa al caos de las luchas caudillistas en los inicios del siglo XX. Se debe reconocer el servicio de mediación de Mons. Hugo Eduardo Polanco Brito y de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM), bajo el liderazgo de Mons. Agripino Núñez Collado.

La Carta Pastoral de 2011 ofrece el *contenido ideológico sustantivo* de la autocomprensión política de la CED en el siglo XXI. Ella es ante todo "una institución civil que vela por la justicia social dominicana"; más aún, la institución civil por excelencia que garantiza la "esencia constitutiva de la nación dominicana".

La intertextualidad propia del lenguaje magisterial de la CED nos sirve de guía para proponer la siguiente tesis: el Mensaje de la CED de febrero de 2011 organiza el horizonte normativo de la presencia de la Iglesia dominicana oficial como garante de la "nación dominicana" en la esfera del Derecho. Esta tarea singular se cumple por su "compromiso histórico por la justicia en contra de un Estado opresor y una sociedad desinstitucionalizada". El Mensaje lleva por título: "500 años en defensa de la dignidad humana". La intertextulidad con la Carta de enero del mismo año se hace explícita en el subtítulo: "En el Jubileo de la celebración de los 500 años de creación de las primeras Diócesis en el Nuevo Mundo".

Recreando una especie de filosofía histórica del derecho, a comienzos de la segunda década del siglo XXI los obispos dominicanos se desmarcan de la connivencia que tuvieron sus antecesores durante la Era de Trujillo, así como de los grupos más conservadores que le sirven de interlocutores en temas conflictivos como el de los derechos reproductivos y la migración. Describen a la Iglesia católica dominicana en general conformada por los abanderados por antonomasia de

los derechos humanos en la historia dominicana. Y siguiendo la estrategia narrativa de la historia oficial nacional que ya hemos referido, lo que –en nombre de la Iglesia católica– los obispos representan se convierte en norma general para la presencia de la Iglesia católica en toda América Latina, "el Nuevo Mundo".

> 20. Este Sermón cambió el destino de América, dio inicio a la lucha contra la opresión y el exterminio de los pueblos aborígenes del Nuevo Mundo. Desde entonces, Fray Antón Montesino es símbolo de la defensa de la justicia y de los derechos humanos.
>
> 21. La dignidad de la persona humana es lo que está en la base de nuestro Sermón. Los primeros dominicos llegados a esta isla defendían que los indígenas tenían "almas racionales", lo cual, en el lenguaje de la época, significaba su dignidad humana, como decía Santo Tomás: "subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, de tal modo que en el nombre de persona se expresa la dignidad misma".

De esta comunidad "dominica", hija de Santo Domingo de Guzmán, nombre elegido para "la Cuna de América", nace el gentilicio "dominicano". Preservar el "alma racional" de los nacionales es comprometerse con "la dignidad humana" que hoy se cristaliza en la lucha por los derechos humanos. La significación histórica de este compromiso tiene alcance no solo continental, sino mundial.

En su conjunto, la sociedad dominicana (y a su imagen y semejanza la latinoamericana) queda dividida en tres partes gracias a esta operación discursiva:

a. Una población explotada y pisoteada en su dignidad, la mayoría.
b. Una élite política y económica minoritaria, llena de "rapiña" (n. 2) que explota a las mayorías.
c. La Iglesia católica que defiende a los primeros contra los segundos, en una misión "mediadora".

El resultado final desde el punto de vista discursivo es que la Iglesia católica parece ser la única fuente de "racionalidad" y de "justicia" en la historia americana. Nada se reconoce en el texto a las luchas populares ni a los logros de los gobiernos que se han preocupado por lo social en la historia, también en la reciente, a pesar de sus altas y sus bajas.

De acuerdo al lenguaje de la CED, la lucha por la justicia –como sinónimo de "lucha por la dignidad humana"– en América Latina es

lo específico de la Iglesia católica. Ella debe de ser reconocida por todos como mediadora de la justicia en una sociedad poco institucionalizada. La historia del "Sermón de Montesino", como mito de los orígenes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, es la mejor carta de presentación que puede mostrar la Iglesia católica institucional para justificar la tarea social que tiene por delante y que el conjunto de la sociedad actual tiene que reconocer si quiere conservarse como colectivo humano que comparte ideales morales, es decir, como "nación". Esta tarea está directamente asociada al magisterio de Benedicto XVI y a través de él se sugiere que la misma tarea la tiene la Iglesia en estos "tiempos de globalización". En eso consiste "la Evangelización" en el presente:

> 22. *"Ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo"* afirmaba Juan Pablo II. El Evangelio está en la base de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Está en la base de los derechos sociales, como nos dice Benedicto XVI: *"uno de los problemas sociales más graves de las últimas décadas, como es la conciencia creciente —que ha surgido en parte con la globalización y con la actual crisis económica— de un flagrante contraste entre la atribución equitativa de derechos y el acceso desigual a los medios para lograr esos derechos. Para los cristianos que pedimos regularmente a Dios: 'Danos hoy nuestro pan de cada día', es una tragedia vergonzosa que la quinta parte de la humanidad pase aún hambre"*.

Bajo esta autoridad histórica y divina, la CED se presenta en el discurso como la portadora vicaria del Sermón de Montesino para el presente dominicano, porque el Sermón de Montesino, como el Evangelio, es al parecer para todos los tiempos:

> 23. El Sermón de Montesino hoy:
> a) Una voz clama en los nuevos desiertos de nuestra República Dominicana y nos pregunta "¿Con qué derecho y con qué justicia tenemos a nuestro pueblo en tal cruel y horrible servidumbre?":
>
> • ¿Con qué justicia se mantiene en la insalubridad a poblaciones enteras de nuestros campos que con un poco de ayuda y asistencia técnica harían ellos mismos sus propios sistemas de almacenamiento y distribución del agua potable?
> • ¿Con qué justicia permitimos a una inmensa población que viva sin condiciones sanitarias en sus viviendas, población que sólo en el suroeste equivale a más de un 20% de las familias, lo que propicia la falta de dignidad de la persona, la contaminación con todas clases de enfermedades y la propagación del cólera?

> • ¿Con qué derecho se mantiene a una población dominicana, que se estima más de 20% sin declarar, y que no tiene derecho a un nombre y a su propia nacionalidad. Dato que ni siquiera se coloca en el Censo Nacional para no sufrir la crueldad de verlos oficialmente con nuestros propios ojos?
> • ¿Con qué derecho, tanto nosotros como las autoridades, que disfrutamos del privilegio de una profesión, de un trabajo digno y de cierto bienestar, podemos permitir que hayan personas analfabetas, sin el derecho a saber leer y escribir?
> • ¿Con qué justicia se consiente que nuestros hermanos vivan en casas indignas, construidas en las riberas de ríos y cañadas? ¿Dónde está la autoridad que regule las construcciones de las viviendas? ¿Dónde están los programas de ayuda para que los más pobres puedan ellos mismos construir sus propias casas?
> • ¿Con qué derecho se priva a nuestro pueblo de una enseñanza moral y cívica, de una formación integral, humana y religiosa que nos deja como consecuencia ciudadanos corruptos, y funcionarios que exigen prebendas para nombramientos y proyectos de inversiones? (…)
> • ¿Con qué justicia los bautizados de hoy día mantenemos a una inmensa mayoría privados del don de la fe al no cumplir con el deber de anunciar el Evangelio con el testimonio de nuestras vidas haciendo presente el Reino de Dios?

La tarea evangelizadora pasa entonces por este singular compromiso de defender la justicia, en una sociedad moderna totalmente desmoralizada y en una sociedad latinoamericana totalmente corrompida desde sus mismos inicios coloniales "por la sed del oro" […] La Iglesia católica parece ser la única que puede "salvar la nación", porque gracias a su integridad moral tiene la conciencia lúcida del "derecho".

> 28. Hagamos valer nuestra Constitución, la cual "se fundamenta en el respeto a la dignidad humana y en la indisoluble unidad de la Nación, patria común de todos los dominicanos y dominicanas." (Art. 5). Superemos la gran brecha que separa el discurso de la realidad, la teoría de la práctica. Ante la sociedad de imagen que vivimos se impone hoy construir un Estado de derecho, donde se pongan en práctica los principios de nuestra Carta Magna y se guarde el debido respeto a las leyes.

5. BREVES CONCLUSIONES PROSPECTIVAS: LAS RELACIONES CON EL NUEVO ESTADO BOSCHISTA, UNA PECULIAR NEOCRISTIANDAD

En la identidad social que propone su lenguaje, la CED, como representante oficial, hace aparecer discursivamente a la Iglesia católica en República Dominicana como la institución social que garantiza

el derecho y la dignidad humana. Ella es la que vela por la misma "Constitución" moderna, que vincula de manera interna "el respeto a la dignidad humana" y "la indisoluble unidad de la Nación".

Los debates en torno a la reforma Constitucional en el año 2009 dieron "el triunfo" a la Iglesia como "garante de esa dignidad humana" desde "la misma concepción". El mal llamado "Artículo del aborto" conjuró los ánimos de la plural sociedad dominicana, produciendo intensos debates en los procesos de discusión del nuevo texto constitucional por fin aprobado en enero de 2010. Los resentimientos que produjo el triunfo del episcopado en los sectores "progresistas", especialmente en los grupos feministas, aún se hacen sentir.

El actual gobierno peledeísta ha sabido jugar con el importante papel legitimador de la Iglesia católica, en una relación ambigua bien cultivada. Cada vez que puede, el gobierno peledeísta financia generosamente las iniciativas de la CED. Simbólicamente, ha gastado millones de dólares en la renovación de todas las catedrales, que en Santo Domingo y Santiago cuentan con aire acondicionado central, un verdadero lujo para la realidad de pobreza dominicana. El precio vale la pena pagarse para la seguridad de Estado: la Iglesia católica dominicana sigue siendo, de acuerdo a los sondeos de opinión, la institución más confiable en República Dominicana. Quizá todo esto explique por qué el presidente "indiscutible" del "Consejo Económico y Social" (órgano consultivo del Poder Ejecutivo para la concertación con la sociedad civil, que goza de rango constitucional desde 2010) sea Mons. Agripino Núñez Collado, "el mediador" por excelencia.

Por su parte, y viendo que sus deseos legitimadores son apoyados, los líderes más importantes de la CED se olvidan explícitamente del pasado boschista del partido en el gobierno. Se pueden postular algunas razones para comprender por qué esto está sucediendo. El PLD fundado por Bosch no es el "partido comunista" que sustituyó al PRD de los sesenta también fundado por él. Bajo el liderazgo de Leonel Fernández, el PLD ha construido su hegemonía simbolizando el principal vector modernizador u occidentalizador de la República Dominicana en tiempos de globalización. Su lema ha sido: "Súbete al progreso". La CED parece sumarse con beneplácito a esta misión civilizadora occidental en nombre de la sociedad y la nación dominicanas. Su tarea no es tecnológica, como la del gobierno peledeísta, sino fundamentalmente moral. Pero todo da a entender que ambas tareas resultan complementarias en un mismo proyecto modernizador y autoritario. Misteriosamente, los antiguos enemigos ideológicos se dan la mano en las primeras décadas del siglo XXI, en esta nueva etapa de la Posguerra Fría, en una "neocristiandad *à la dominicaine*".

BIBLIOGRAFÍA

Alemán, J. L. 1974 "Religión y sociedad dominicana en los años mil novecientos sesenta" en *Estudios sociales 27*, pp. 119-136.

Bourdieu, P. y Passeron, J. 1996 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (México D. F.: Fontamara).

Certeau, M. de 2006 *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz).

Chantada, A. 1998 *Del proceso de urbanización a la planificación urbana de Santo Domingo* (Santo Domingo: San Juan).

Conferencia del Episcopado Dominicano 2007a *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1955-1990* (Santo Domingo: Banco de Reservas).

Conferencia del Episcopado Dominicano 2007b *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1991-1997* (Santo Domingo: Banco de Reservas).

Conferencia del Episcopado Dominicano 2007c *Documentos de la Conferencia del Episcopado Dominicano 1998-2006* (Santo Domingo: Banco de Reservas).

De la Cruz, E. 1984 "Los restos de Colón en Santo Domingo" *Clio* Nº 141, pp. 7-30.

García Lluberes, A. 1971 *Duarte y otros temas* (Santo Domingo: Editora del Caribe).

Izuzquiza, D. 2008 *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de eclesiología radical* (Santander: Sal Terrae).

Jiménez, C. y Romero, M. (coords.) 2011 *Quinientos años de lucha por la justicia. Los dominicos y la UASD: juntando el derecho con el hecho* (Santo Domingo: Banco de Reservas).

Lluberes, A. 1998 *Breve historia de la Iglesia dominicana, 1493-1997* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).

Perelman, Ch. L. y Olbrechsts-Tyteca 1958/2006 *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (Madrid: Gredos).

Pérez Memén, F. 2005 *El pensamiento democrático de Duarte y otros temas de historia dominicana y de Haití* (Santo Domingo: Banco de Reservas).

Rama, A. 1998 *La ciudad letrada* (Montevideo: Arca).

Ratzinger, J. 2005 *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).

Sáez, J. L. 2007 Visión de la Iglesia dominicana durante la época colonial (1511-1795). *Boletín del Archivo General de la Nación 69*, Nº 117, pp. 35-54.

Sáez, J. L. 2011 *El quehacer de la Iglesia dominicana (1511-2011). Historia y antología* (Santo Domingo: Dirección General de la Feria del Libro/Amigo del Hogar).

Trigo, P. 2008 *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas* (Miami: Convivium).

Van Dijk, T. 1999 El análisis crítico del discurso (Barcelona: Anthropos).

Van Dijk, T. 2003 *Racismo y discurso de las élites* (Barcelona: Gedisa).

Van Dijk, T. 2009 *Discurso y poder. Contribuciones a los estudios críticos del discurso* (Barcelona: Gedisa).

Van Dijk, T. 2009b *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Prejuicios e ideologías racistas en Iberoamérica hoy en día* (Barcelona: Gedisa).

Van Dijk, T. 2010 *Estructuras y funciones del discurso y poder. Una introducción insterdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso* (México D. F.: Siglo XXI).

Wipfler, W. 1980 *Poder, influencia e impotencia. La Iglesia como factor socio-político en República Dominicana* (Santo Domingo: CEPAE).

Néstor Da Costa*

LA CONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN CIVIL URUGUAYA

1. INTRODUCCIÓN GENERAL

A comienzos del siglo XX y como producto de un proceso societal propio el Uruguay construyó, exitosamente, lo que hoy llamaríamos un Estado Benefactor. Se unificaron las oleadas de inmigrantes que componen su población (recuérdese que la población autóctona fue exterminada), en torno a un Estado fuerte uniformizador en un proyecto político y económico que veía en la Francia de fines del siglo XIX y comienzos del XX su espejo inspirador y dónde se formaron las élites que condujeron el proceso de lo que se llamó el Uruguay de la primera modernización. El Uruguay ha hecho del término "laicidad" un concepto de fuerte impronta identitaria. Desde la temprana separación Iglesia católica –Estado en 1919 y en todo el proceso previo a dicha separación se ha ido construyendo una forma de entender y vivir la "laicidad" como elemento central de la convivencia y de la estructuración política del país.[1]

* Doctor en Sociología. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del Uruguay. Investigador del CLAEH.

1 Cfr. Guigou, N., *La nación laica. Religión civil y mito-praxis en Uruguay*. http://www.antropologiasocial.org.uy/.

Esa forma de laicidad evidencia claros elementos de religión sustituta y de asunto "cuasi sagrado" que, prácticamente, nadie puede osar cuestionar. En el Uruguay se suele hablar de "violación de la laicidad" en el marco de dos situaciones, la mención de asuntos de convicción religiosa en el sistema educativo público-estatal así como en la introducción de perspectivas político-partidarias o político-sectoriales y/o ideológicas, también en el sistema público-estatal de educación. Sin desconocer los componentes de construcción de religión civil vinculados al nacimiento y legitimación de los Estados Nacionales, presentes en todos ellos, se enfatiza que además del rol de construcción identitaria nacional, al desplazar las creencias y las instituciones religiosas desde la esfera pública a la privada, se encuentra en el término *laicidad* un componente central de la constitución de una religión civil de implantación exitosa en el Uruguay de comienzos de siglo XX, de una religión civil del Estado, sustituta de las religiones establecidas.

Fue al comienzo del siglo XX donde se construyeron y cristalizaron matrices culturales de hondo arraigo que perduraron y perduran en cierta forma en el conjunto de la sociedad uruguaya. Al decir de Caetano:

> "Fue durante las tres primeras décadas del siglo XX cuando la sociedad uruguaya pudo completar su primer modelo de identidad nacional […] Si bien Batlle y el batllismo adquirieron una inocultable significación en ese período, en este como en otros tantos aspectos, su acción se insertó –junto con otros actores relevantes– en el cuadro de una 'aventura' colectiva y conflictiva, que recogió fuertes herencias y las proyectó en nuevas síntesis (Caetano, 1992: 84).[2]"

2. EL CONTEXTO URUGUAYO

La temprana separación Iglesia y Estado, el desplazamiento de lo religioso de la esfera pública y la consecuente privatización de la vivencia de lo religioso, emergieron como elementos característicos del proceso social-político-religioso del Uruguay[3]. Como ya he

---

2 Caetano, G. Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario. En: Achugar, Hugo; Caetano, Gerardo (comps.). *¿Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* Montevideo, Trilce, 1992.

3 Al respecto del proceso de separación institucional Iglesia y Estado en Uruguay, así como a sus implicancias legales y culturales referirse a varios textos: DE SANTA ANA, J.; "El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes", en Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya, Centro de Estudios Cristianos, Montevideo, 1965. ANDACHT, F.; Signos reales del Uruguay imaginario, Trilce, Montevideo, 1992. BAZZANO, D., VENER, C., MARTÍNEZ, A. y CARRERE, H.; Breve visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay, OBSUR, Montevideo, 199. 3 CAETANO, G., GEYMONAT, R.: La secularización Uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo

mencionado en otros textos, el proceso que produce la separación institucional Iglesia-Estado en Uruguay se concreta formalmente el 1º de enero de 1919 con la entrada en vigencia de una nueva Constitución Nacional.

Dicho proceso fue caracterizado por fuertes enfrentamientos entre las élites que conducían la construcción del Uruguay del período llamado de la primera modernización y la Iglesia católica. Voy a mencionar solo brevemente tres características del Uruguay de la época. La debilidad institucional de la Iglesia católica, el modelo inspirador de las élites dominantes y la importancia de la inmigración europea como elementos intervinientes en la construcción social del país.

Cabe mencionar que la Iglesia católica uruguaya fue, como todas las instituciones coloniales en el Uruguay, de débil implantación, además de evidenciar un escaso clero y desarrollo institucional. Por otra parte la joven nación veía en Francia el modelo de sociedad a construir desde fines del siglo XIX, país en el que se educaron quienes construyeron la hegemonía política del país en esos tiempos.

Es necesario mencionar, para completar lo anterior, que Uruguay ha sido construido sobre la base de oleadas migratorias que dieron cabida en el país a importantes corrientes anarquistas, racionalistas, etc. El desplazamiento de las iglesias, la identificación de creencia con oscurantismo, llevó a la construcción de un conjunto de relatos laicos pero cargados de sacralidad.

El desplazamiento de la Iglesia Católica requería la construcción de una moral y también de una sacralidad laica entroncada fuertemente en lo político partidario. Junto con la invisibilización de lo religioso que incluyó el cambio de nombres de ciudades y poblaciones, de nombres vinculados al santoral o la fe católica a nombres civiles, laicos, hubo que construir una religión que ocupara dicho espacio y que diera cohesión.

---

religioso. Taurus, Montevideo, 1997. CAETANO, Gerardo: Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia, en Laicidad en América Latina y Europa, Da Costa (org) CLAEH-Unión Europea, Montevideo, 1997. VELASCO, Demetrio. La construcción histórico ideológica de la laicidad. En Da Costa, N. (org) Laicidad en América Latina y Europa, CLAEH-Unión Europea. Montevideo, 2006. DA COSTA, N. La laicidad uruguaya: de la formulación de principios del siglo XX a las realidades del s. XXI. En Da Costa, N. (org) Laicidad en América Latina y Europa, CLAEH-Unión Europea. Montevideo, 2006. CAETANO, G. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia. En Da Costa, N. (org) Laicidad en América Latina y Europa, CLAEH-Unión Europea. Montevideo, 2006. GUIGOU, N. Cartografías religiosas: Mitologías, representaciones y trayectos de la nación laica uruguaya. En Da Costa, N. (org) Laicidad en América Latina y Europa, CLAEH-Unión Europea. Montevideo, 2006, entre otros.

3. LA SACRALIZACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS ESTADOS NACIONALES

Al afirmar que la "laicidad" se constituye como religión civil es necesario recordar que la constitución de los Estados nacionales estuvo cargada de transferencia de sacralidad hacia los mitos, símbolos y ritos tendientes a concretar un sentir e identidad "nacional" colectiva e involucrante de todos aquellos que habitaban ese espacio territorial-político. Desde Durkheim[4] en adelante se ha podido apreciar la existencia de los rituales laicos tendientes a reforzar el sentimiento colectivo a modo de religión civil.

No se desconoce, entonces, que los procesos de construcción de los Estados nacionales requirieron un amplio repertorio de recursos orientados a establecer, consolidar, resignificar, proyectar y celebrar la existencia de un "nosotros colectivo" cargado de sacralidad. Una obra importante a los efectos de explorar los distintos esfuerzos que contribuyeron a la formación de una identidad nacional desde los diversos espacios de la vida social, como la política, la literatura, las artes se encuentra muy bien recogido en el libro *La construcción social de la identidad uruguaya*".[5]

Teniendo en cuenta lo anterior se enfatiza que el proceso uruguayo elevó al término "laicidad" a los altares civiles de la "patria", sacralizándolo, poniéndolo más allá de cualquier individuo y salvaguardándolo hasta con devoción.

4. UNA MORAL LAICA

Un aspecto de la construcción social del Uruguay de principios del siglo XX es el referido a la importancia de lo moral. Los clubes racionalistas, el batllismo, la masonería, participaban del debate anticlerical en lo moral, atacando entre otros aspectos muy fuertemente el sacramento católico de la "confesión" y proponiendo formulaciones morales laicas sustitutas. Como menciona Caetano se construyó "un lenguaje provisto de una sacralización alternativa, con apelaciones más o menos explícitas a la noción de que la negación de las religiones oficiales debía ser sustituida en el discurso laico y anticlerical por la invocación a una "religión civil" muy superior en sus cimientos"[6] (2011: 196).

---

4 Cfr. *Las formas elementales de la vida religiosa*, que precisamente en 2012 cumple cien años.

5 González, C. (2001): *La construcción de la identidad uruguaya*, Montevideo,Taurus-Universidad Católica.

6 Caetano, G. *La República Batllista,* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2011.

En 1918, año de promulgación de la nueva Constitución, la historiografía registra la publicación del "Catecismo liberal para el pueblo", publicación que asumía en su estructura el formato de los catecismos católicos.[7] Es necesario prestar atención, entre otros aspectos a quienes estaba dedicado: "Estaba dirigido en forma expresa "a los masones, los Centros liberales, los Centros socialistas, los Centros librepensadores y los Centros moralistas".[8] El texto se proponía "destruir los errores de la religión católica e instruir y encaminar a los pueblos por la senda de la Razón, la Verdad, la Justicia y el Amor a la Humanidad". En un apartado titulado "La Religión del Hombre" y en el marco de un diseño en forma de diálogo –casi calcado de los catecismos católicos–, se postulaba la defensa de una "religión moral" alternativa[9] (2011: 196).

La necesidad de un entramado moral laico que diera sustento cohesionador al proyecto modernizador de construcción del Estado uruguayo aparece con suma claridad. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, la recolocación privatizadora del lugar de lo religioso y el correspondiente repliegue institucional de las Iglesias tradicionales, generaban la emergencia más o menos ambigua de un conjunto variable de "sustitutos laicos" de la religión. Ese fenómeno se dio en el período estudiado de formas variadas i) a través de una sacralización del discurso político, en especial por quienes asumían posturas anticlericales, ii) una proliferación de alusiones a sustitutos laicos de lo religioso, que asumían los más diversops nombres ("religión civil", "religión moral" "religión republicana", "religión liberal", "Estado-Dios" o "estadolatría", etc[10]

Afirma Caetano que la promoción de la construcción de una moral laica y su equivalente credo civil fue una de las características de la construcción de una ciudadanía republicana[11] (2011: 197). Parte de la construcción de ese ritual laico y cívico reposó en la Escuela, laica, gratuita y obligatoria, que ha sido un elemento central de disciplinamiento, homogeneización y construcción cultural orientada a producir republicanos.

El énfasis en la construcción republicana se expresa hasta en el nombre del país. Su nombre es República Oriental del Uruguay, lo que lo define es ser una República, la República que está al oriente de un

7 Ídem.

8 Ídem.

9 Ídem.

10 Ídem.

11 Ídem.

río, el río Uruguay. Y así encontraremos que en diversas esferas que no hay referencia a la Nación sino a la República. Esto lo podemos apreciar por ejemplo en asuntos tales como el nombre del Banco Estatal, el Banco de la República y resulta interesante contrastarlo con nuestros vecinos, Argentina, donde la referencia a la Nación tiene mayor presencia y significación y donde el Banco Estatal se llama Banco Nación o Banco de la Nación.

La escuela pública, la política y la política partidaria, vinculada a una fuerte presencia estatal han sido los grandes actores de la construcción de la República. Fueron los grandes vehículos de la construcción nacional. Debían estar fuera de cualquier disputa de legitimidad. Las particularidades, incluido los lazos afectivos o identitarios migratorios debían ser dejados de lado para ser los partidos políticos los grandes celebrantes y artífices de la nueva religiosidad laica. La centralidad de los partidos políticos es ciertamente una de las características de la República Oriental del Uruguay. No es casual que los dos partidos más antiguos el Partico Nacional (Blanco) y el Partido Colorado se cuenten entre los partidos más antiguos de América.

5. LOS ALTARES LAICOS

La fiesta del Centenario (1930)[12] fue un escenario especialmente propicio para el despliegue de un cúmulo de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas, prácticas y celebraciones de un patriotismo laico con notas sacralizadas. La necesidad de generación de elementos cohesionadores, identificadores, evocadores y productores del tipo de ciudadanía que se construía implicó entre otros aspectos la erección de estatuas en la ciudades siendo utilizadas como elementos reforzatorios. En la época se autocalificaba al propio batllismo de "franciscanismo sin fe", de "cristianismo sin dios". Se cargaba a las celebraciones educativas en general y a las prácticas cívicas (desde el casamiento civil hasta la anotación del nacimiento o los sepelios) de una dimensión litúrgica tan alternativa como densa, plena de connotaciones de significación moral en sentido estricto[13] (2011: 197).

Desde la Iglesia católica hacia 1890 Mons. Mariano Soler reclamaba "una reacción religiosa" inmediata, criticando con dureza a los "católicos vergonzantes" y "pusilánimes" que no advertían los avances del "credo civil" del "Estado-Dios o estadolatría"[14] (1890: 11, 39, 123).

---

12 En 1930 se celebró el centenario del país y curiosamente el bicentenario se celebró en 2011. La construcción y reconstrucción de la historia en cada contexto es ciertamente interesante.

13 Caetano, G. O.c.

14 Soler, M. La Sociedad Moderna y el Porvenir en sus relaciones con la Iglesia

Moral laica, credo civil, rituales laicos, desplazamiento de lo religioso a la esfera pública, anticlericalismo, posicionamiento antimodernista de una Iglesia católica con escaso personal eclesiástico marcaron el clima de la época que tuvo ribetes de fuerte enfrentamiento, especialmente con dicha institución religiosa.

6. RELIGIÓN CIVIL Y LAICIDAD

Nos hemos referido a la laicidad como religión civil sin haber incursionado en alguna aproximación conceptual de ambos términos. Si bien no preconizamos la búsqueda de definiciones estáticas y positivistas, siempre es necesario contar con referencias conceptuales a las que referirse.

A los efectos de este trabajo entiendo pertinente tomar como marco de referencia la propuesta de definición de religión civil aportada por Salvador Giner. La religión civil,

> *"Consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales."*[15] (1994: 96).

Esa religión civil que puede elevar al Estado al nivel de religión, encuentra en el concepto de laicidad, entendido de determinada manera, un elemento esencial, rector de las conductas y demarcador de límites. Si bien no se refiere explícitamente a la laicidad, Andacht había referido a la potente construcción de la religión civil uruguaya dónde

> "[...] sólo tiene cabida para el ciudadano medio, religiosamente laico, educado, partisano de un orden democrático y partidario, del que deberá esperar si no todo, mucho, lo más importante para su realización personal" [...] "Extirpar la religión oficial, arrinconarla hasta reducirla a disidencia familiar, interna, y de poca visibilidad pública, no elimina la religiosidad, sólo una religión establecida [...] está fundando otra religión, tan potente como la que combate sin tregua. La fe católica es efectivamente desplazada del imaginario social, pero el Estado y sus dones inagotables ocupan el lugar del misterio divino [...] Esta forma

---

y la Revolución. Reflexiones sobre los tiempos modernos. Montevideo, Tipografía Uruguaya, 1890, tomo I, pp. 11, 39, 123 y Tomo II, p. 4).

15 GINER, S.; "La religión civil" en Formas modernas de religión DIAZ SALAZAR,R., GINER, S., y VELASCO, F. (eds.), Alianza, Madrid, 1994.

de organización del ánimo se convierte en la mayor religión uruguaya del siglo XX"[16] (1992: 12).

El término "laicidad" es también polisémico por lo que al referirme a él he optado por las aproximaciones que ha realizado Micheline Milot quien en un aporte a una comprensión más abarcativa ha establecido, analíticamente, distintos énfasis o modelos de la laicidad, proponiendo evitar la esencialización del concepto para sortear la tentación de definir la "verdadera" laicidad y tener en cuenta las interacciones de los diversos actores en cada sociedad.[17] Para ello identifica los principios fundantes de la lacidad como la sepración y la neutralidad así como la libertad de conciencia y de religión.[18]

Milot propone cinco modelos de laicidad: separatista, anticlerical o antirreligiosa, autoritaria, de fe cívica y de reconocimiento[19] (2009: 40) Dos de estos modelos tienen fuerte presencia en la construcción y características de la laicidad uruguaya y me refiero a la anticlerical o antirreligiosa y a la de fe cívica.

Definida la primera como la forma en que "El anticlericalismo se convierte en la modalidad principal por la cual intenta expresarse la voluntad de laicización"[20] donde prima la lógica de desplazar a las instituciones religiosas del poder así como la de ellas de resistirse a ser desplazadas. Este modelo puede concretarse también en antirreligioso. En el modelo de fe cívica "la laicidad misma toma forma en un conjunto de valores sociales que fundan la sociedad política"[21] "En esta figura de la laicidad, las religiones son sospechosas de querer imponer valores diferentes a los que se suponen comúnmente admitidos e interiorizados en el mismo grado por los ciudadanos que se identifican con el grupo mayoritario. A aquellos y aquellas que adopten modos de expresión diferentes de los de la mayoría, se les exige que ellos mismos maticen esta expresión, de manera que prueben que su adhesión no los conduce a privilegiar valores distintos de los que fundan la vida social. La pertenencia religiosa es así sospechosa de debilitar la adhesión a la sociedad política".[22]

---

16 ANDACHT, F.; Signos reales del Uruguay imaginario, Trilce, Montevideo, 1992.

17 Presentación realizada por M. Milot en las XVI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina, Punta del Este, noviembre de 2011.

18 MILOT, Micheline 2009 *La laicidad* 1ª ed. (Madrid: CCS).

19 Ídem.

20 Ídem.

21 Ídem.

22 Ídem.

> "La laicidad de fe cívica […] es portadora de una concepción débil de la neutralidad. Eso se manifiesta en la exigencia hecha a algunos ciudadanos de compensar su voluntad de expresión religiosa con una manifestación de lealtad a los valores cívicos […] La laicidad de fe cívica debilita igualmente el principio de libertad de conciencia y de religión, puesto que la conciencia "religiosa" es sospechosa y, por tanto, estigmatizada".[23]

Es posible identificar estos dos elementos o formas como componentes de la laicidad uruguaya que han impregnado la cultura nacional y han dado a la laicidad un lugar identitario de significación mayor.

7. EL PADRE NUESTRO (ARTIGAS)

La construcción de una religión civil implicó también la ubicación de alguna figura fundante, un padre de la patria, que subiera a los altares de dicha religiosidad civil. Toda construcción de los estados nacionales implicó la elaboración de los héroes patrios a quienes rendir homenaje en el altar común de la identidad nacional. Ese fue también el caso de Uruguay en torno a la figura de José Gervasio Artigas.

Artigas está colocado por encima de todo y de todos. Tal como afirma Rilla:

> "Si la política supone conflicto y discordia, esta sociedad, como muchas, armó los conflictos en torno a los partidos y encontró en Artigas una zona de concordia y de acuerdo trabajosamente construida a lo largo de varias décadas […] La historiografía nacional hizo su tarea sobre todo desde el último cuarto del siglo XIX, en un trayecto que Pivel Devoto reconstruyó ejemplarmente en un texto titulado 'De la leyenda negra al culto artiguista'. Los partidos políticos, todos ellos, a través de sus jefes y caudillos, también incorporaron a Artigas a su panteón, depusieron armas ante él por lo menos hasta los agitados años sesenta del siglo XX, proscribieron textos y visiones críticas, acentuaron perfiles relativamente convenientes a las coyunturas. Durante mucho tiempo Artigas operó como última valla del conflicto político, como frontera del principio y el final de la nación: ninguna lealtad ha de ser más importante o superior a ella."[24] (2008: 25).

Aparece así el Padre Nuestro Artigas, zona de concordia, centro de una religión cívica.[25] El himno a Artigas que los uruguayos aprendimos en la escuela lo pone a la altura de un dios. Es más que elocuente leer el texto del mismo:

---

23 Ídem.

24 José Rilla en "La actualidad del pasado. Usos de la historia en la política de partidos del Uruguay (1942-1972)".

25 Ídem.

Himno a Artigas

El Padre nuestro Artigas
señor de nuestra tierra
que como un sol llevaba
la libertad en pos.
Hoy es para los pueblos
el verbo de la gloria
para la historia un genio
para la Patria un Dios.
Para que fuera ejemplo
de los americanos
grabó en el libro de oro
de la inmortalidad.
La Patria de mis hijos
no venderé oh tiranos
al precio miserable
de la necesidad.
Cuando hoy - recordamos
la pureza de su amor a la Patria
y su virtud.
Nuestras almas se llenan de grandeza
y el corazón estalla
en gloria y juventud.
Levantad vuestros nobles corazones
la palabra de Artigas escuchad
que sus ecos parecen escuadrones
que pasan y que atacan
gritando libertad.
Gritando libertad - gritando libertad
gritando libertad.
El Padre nuestro Artigas
señor de nuestra tierra
que como un sol llevaba
la libertad en pos.
Hoy es para los pueblos
el verbo de la gloria
para la historia un genio
para la Patria un Dios.
Para la historia un genio
para la Patria un Dios...[26]

26 El himno a Artigas fue escrito en 1942 por Ovidio Fernández Ríos.

El himno a Artigas, su veneración por encima de las diferencias lo ubica a la altura de la deidad que necesita la construcción de la religión civil uruguaya, religión que se construye a través de un modelo de laicidad restrictivo que demanda y exige vivirla como fe cívica, elemento sustancial de construcción identitaria republicana.

BIBLIOGRAFÍA

Andacht, Fernando 1992 *Signos reales del Uruguay imaginario* (Montevideo: Trilce).

Guigou, Nicolás 2000 *La nación Laica. Religión civil y mito-praxis en Uruguay* en <http://www.antropologiasocial.org.uy/>.

Caetano, Gerardo 1992 "Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario" en Achugar, Hugo; Caetano, Gerardo (comps.) *¿Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* (Montevideo: Trilce).

Caetano, Gerardo 2011 *La República Batllista* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental).

Da Costa, Néstor 2003 *Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI* (Montevideo: CLAEH-Centro UNESCO de Montevideo).

Giner, Salvador 1994 "La religión civil" en Díaz Salazar, Giner, Salvador y Velasco, Fernando (eds.) "Formas modernas de Religión" (Madrid: Alianza).

González, Carolina 2001 *La construcción social de la identidad uruguaya* (Montevideo: Taurus-Universidad Catolica).

Milot, Micheline 2009 *La Laiceidadilot* (Madrid: CCS).

Rilla, José 2008 *La actualidad del pasado. Usos de la historia en la política de partidos del Uruguay - (1492-1972)* (Sudamericana: Montevideo).

Soler, Mariano 1890 *La sociedad moderna y el porvenir en sus relaciones con la Iglesia y la revolución* (Montevideo: Tipografia uruguaya).

Fabio Lozano V.*

IMAGINARIOS RELIGIOSOS EN EL RESURGIMIENTO DE PUEBLOS Y NACIONES

LA BÚSQUEDA DE CONDICIONES de equidad y de respeto a la dignidad humana suscita el interrogante sobre el papel que juega lo religioso en la construcción de procesos de resistencia ante las hegemonías vigentes y, concretando la pregunta para el tema que nos convoca, qué papel juegan los lenguajes, símbolos y rituales[1] en la construcción política de identidades en las naciones latinoamericanas. La relación entre las dos preguntas muestra de entrada la perspectiva que quiere asumir este trabajo: una mirada desde procesos de resistencia a las dinámicas que escondidas tras los estados liberales

* Teólogo, Magister en Desarrollo Rural y Doctor en Estudios sobre América Latina. Profesor en Investigador del Grupo Interdisciplinario de Estudio sobre Religión, Sociedad y Política GIERSP de la Universidad San Buenaventura en Bogotá; Coordinador del Sistema de Información sobre Desplazamiento y Derechos Humanos; miembro del Grupo de Trabajo Religión y Sociedad de CLACSO.

1 Utilizaremos la categoría de imaginarios religiosos porque si bien abarca toda la expresión de lenguajes símbolos y rituales nos aporta una perspectiva un poco más amplia que va más allá de la expresión inmediata y "funcional" y alude al papel fundante del imaginario en la construcción de la sociedad. Ver CASTORIADIS, Cornelius, "Imaginarios e Imaginación en la Encrucijada". En: CASTORIADIS, Cornelius, Figuras de lo Pensable. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

y "pro-modernos" terminan igualando nación y Estado, negando, en la práctica (así en la teoría afirme lo contrario), la diversidad e imponiendo formas de convivencia, producción y ejercicio del poder que favorecen a actores hegemónicos de carácter nacional e internacional, al tiempo que quitan al Estado cualquier papel en la defensa de intereses nacionales especialmente en el campo de la economía y lo fortalecen para el papel de controlador y represor y "garante de las inversiones externas".

Pensar lo religioso desde naciones latinoamericanas signadas en la narrativa histórica centroeuropea, por visiones que la han adjetivado por el atraso, la violencia, la extrañeza folclórica o la potencialidad como suministro de materia prima, todo lo cual se inserta en una dinámica de atropello, vulneración de derechos, despojo y menosprecio, exige mirar hasta dónde lo religioso[2] juega en los procesos que organizaciones y comunidades específicas asumen frente a dinámicas de sometimiento o dependencia que con frecuencia han significado genocidios, desplazamientos masivos, imposición de modelos de desarrollo perjudiciales, establecimiento y consolidación de formas de sometimiento militar, financiero, comercial, político y cultural. Es decir exige contemplar los procesos de construcción de nacionalidades más allá de la armazón de los Estados[3] y concretamente para el caso latinoamericano exige contemplar los procesos en la perspectiva de naciones que existen y perviven antes, más allá e incluso a pesar de los Estados.

La hipótesis que nos guía en este escrito plantea el resurgimiento de naciones en América Latina como reacción frente a la crisis

---

2 Entenderemos en este artículo lo religioso como la construcción social que hace alusión a seres sagrados, (es decir, aquellos que son reconocidos con cierto carácter de superioridad, inviolabilidad, prohibición o respeto y poseedores de poderes especiales) que de manera diversa incide en las acciones y estructuras de las sociedades, se dinamiza en normas, tejidos, rituales y se expresa en múltiples formas plásticas según cada cultura y cada circunstancia. Se incluyen por supuesto todas las expresiones cosmovisionales y espirituales de pueblos o naciones que rechazan las estructuras e interpretaciones de las religiones eurocéntricas.

3 Sobre las diferencias y relaciones entres Estado-nación son clásicos los trabajos de Bobbio, "Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política". Fondo de Cultura Económica. Octava edición. 2001; Max Weber, "Economía y Sociedad" Fondo de la Cultura Económica. 1983; "El político y el científico" Alianza Editorial 1969. Pero es necesario mirar discusiones más actuales como las de Benedict Anderson, Imagined Communities, Verso, London/New York, 1991 o de Eric J. Hobsbawm, "Naciones y nacionalismos desde 1780", Critica, España, 1992. En todo caso desde América Latina es necesario insistir en la diferencia histórica y sociocultural entre las naciones y los Estados, aquellas con historias, idiomas, culturas y organizaciones diversas y éste con la pretensión de unificación, dominio y control.

civilizatoria y como expresión de largos siglos de sobrevivencia y de resistencia de pueblos que han sido sometidos, despojados, utilizados y desarraigados por la acciones de élites sociales, económicas y culturales, bajo la figura del Estado-nación de carácter centroeuropeo.[4] A partir de una comprensión del Estado-nación, si bien es cierto como un escenario de disputa y negociación[5], pero también como un instrumento de dominación de carácter hegemónico[6] este trabajo alude a tres regiones y grupos socioculturales diferentes, mirando cómo se producen allí formas de anti-hegemonía y por tanto de construcción social que se basan en afirmaciones identitarias de carácter híbrido que resultan alternativas frente a la visión moderna del Estado, manifestando así la presencia de diversas nacionalidades en conflicto y negociación con las estructuras modernas: la comunidad indígena Nasa en el Norte del Cauca, departamento del occidente colombiano; la comunidad afrocolombiana del municipio de Tanguí, en el departamento del Chocó al noroccidente del país y los pobladores campesinos acompañados por la Vicaría del Sur, en el departamento del Caquetá. Para esta comunicación se hace en primer lugar una breve alusión a cada una de las comunidades que participaron en la investigación y específicamente se describen algunas de sus expresiones religiosas y finalmente se presentan las conclusiones más relevantes que se extraen del análisis comparativo de las tres experiencias.

---

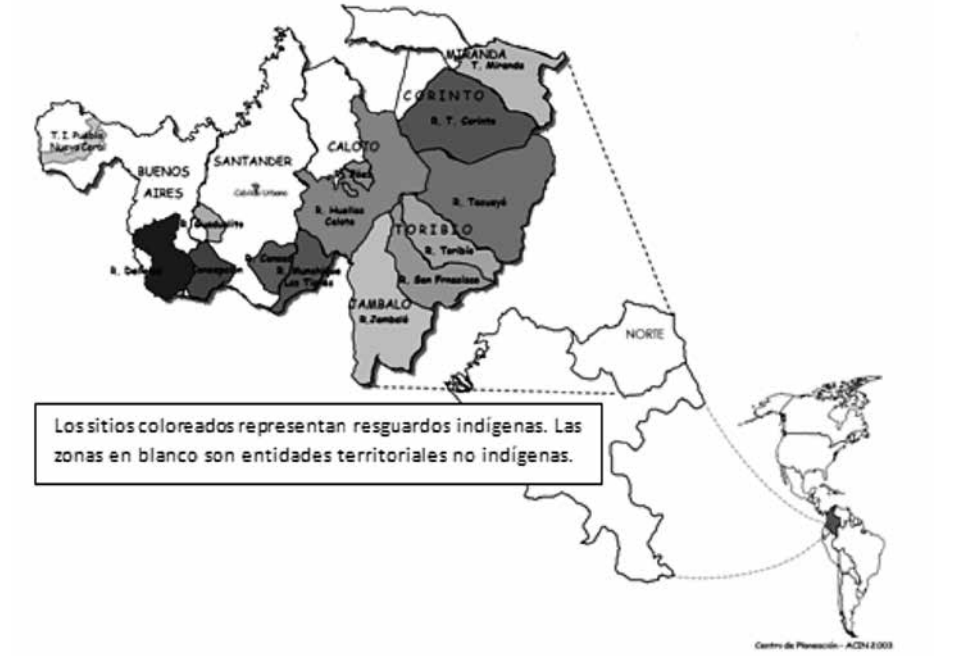
4 Este texto es deudor de un trabajo realizado al interior del Grupo de Investigación Conflicto, Regiones y Sociedades Rurales, dentro del proyecto "Resistencia pacífica contra-hegemónica e imaginarios religiosos en comunidades rurales". El equipo de investigación dirigido por el autor de este artículo estuvo integrado además por Germán Ferro, Graciela Uribe y Sandra Durán y contó con la asesoría de Juan Guillermo Ferro y Francisco González.

5 Véase en Norberto Bobbio, "Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política". Fondo de la Cultura Económica. Octava edición. 2001; Robert A. Dahl, "Después de la Revolución: la autoridad en una buena sociedad" New Haven, Yale University Press, 1990.

6 Desde la concepción Gramsciana, el Estado no es exclusivamente un aparato represivo, sino que ejerce una relación de hegemonía, entendida como dominio de un actor a otro, caracterizada por la persuasión, el sometimiento y la obligación que establecen una relación del poder, llegando así a una hegemonía cultural, política, económica y social. Michael Foucault contribuye al concepto de hegemonía como la relación de poder entre los dominantes (*potentias*) y los dominados (*potestas*) con el elemento común del sometimiento; también véase en Michael Foucault, "Defender la sociedad" Fondo de Cultura Económica, 1997.

1. LA COMUNIDAD NASA EN EL NORTE DEL CAUCA

Mapa 1
Ubicación del territorio indígena del departamento del Cauca (Colombia)



Fuente: Mapa suministrado por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN.

Los Nasa[7] son considerados el segundo pueblo indígena más numeroso de Colombia, conformado por alrededor de 186.178 personas, según el censo de 2005[8], localizadas en su territorio ancestral en los hoy denominados departamentos de Cauca y Huila. Aunque también existen importantes asentamientos de recuperación o reubicación un tanto más reciente en otros departamentos como Valle, Tolima, Putumayo y Caquetá.[9]

7 Denominados por los invasores españoles como Paéces, en las últimas décadas han recuperado su nombre, su lengua y están en la lucha de recuperación de su territorio.

8 Ministerio de cultura. Dirección de Poblaciones. Disponible en <http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=41782#>.

9 DANE. Colombia una nación multicultural: Su diversidad étnica. Bogotá: Dane, Dirección de Censos y Demografía, 2007.

En el departamento del Cauca se encuentran distribuidos en múltiples resguardos[10]. En Tierradentro se asientan en 21 resguardos ubicados en los municipios de Páez e Inzá[11] y en el Norte del Cauca la ACIN[12] agrupa 14 resguardos y 16 cabildos indígenas (Toribío, Tacueyó, San Francisco, Corinto, Miranda, Huellas Caloto, Toéz, Jambaló, Munchique los Tigres, Canoas, Delicias, Concepción, Guadualito, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral, Alto Naya y el Cabildo urbano de Santander de Quilichao) en siete municipios: Toribío, Caloto, Miranda, Corinto, Jambaló, Santander de Quilichao y Suárez[13]. Territorio Nasa desde mucho antes de la llegada de los españoles[14] y sobre el que recientemente han realizado importantes y costosos esfuerzos de recuperación.

Los procesos de dominación hegemónica que han tenido que afrontar los Nasa y las formas de resistencia que han generado han adquirido formas muy diversas a través de los más de cinco siglos desde la invasión ibérica. Recientemente sus territorios son objeto de la pretensión económica de extractores de recursos hídricos y mineros, por una parte, y de estrategas militares tanto del Estado como de la guerrilla de las FARC y de los grupos paramilitares posdesmovilizados. De hecho el territorio fue escenario de la persecución, intento de escape y muerte del jefe máximo de las FARC, Alfonso Cano, en noviembre de 2011. Dicha acción militar dejó un saldo de cientos de civiles heridos, varios civiles muertos, aproximadamente 3.150 personas desplazadas, decenas de viviendas destruidas, además de los señalamientos y persecuciones contra líderes sociales por supuesta colaboración con los enemigos y de hecho el posterior asesinato de varios miembros de la guardia indígena. Se refleja así la situación de los Nasa quienes por una parte resisten contra el ejercicio del capitalismo internacional, sus intereses extractores, su ejercicio de dominación comercial y consumista y sus estructuras políticas en torno al

---

10 Institución de origen colonial mediante la cual la Corona reconocía como territorio de los indígenas zonas determinadas que por lo tanto eran de propiedad colectiva, inalienables, inembargables e intransferibles. Luego esta figura será utilizada como elemento de autoafirmación por los grupos indígenas tanto para sacar a los grandes terratenientes, como para reclamar que ningún actor armado entre o utilice sus territorios.

11 Pachón, Ximena. "Los Nasa o la gente Páez". En: Geografía Humana de Colombia: Región Andina Central. Tomo IV Volumen II. Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.

12 ACIN: Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.

13 Disponible en <http://www.nasaacin.org/sobre_acin.htm>.

14 Otero, Jesús M. Etnología Caucana. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1952.

Estado liberal impuesto y, por otra parte, resisten contra el intento contrahegemónico de la guerrilla de las FARC, con sus concepciones vanguardistas, su falta de respeto a los intereses y organizaciones indígenas, su desautorizado uso militar, económico y político de los territorios Nasa, el reclutamiento de menores, la siembra de minas antipersonales y otras formas de vulneración de derechos. El enfrentamiento de estos dos tipos de actores implica la confrontación de elementos hegemónicos culturales ligados a concepciones modernas como Estado, religión, desarrollo, crecimiento, globalización y otras categorías asociadas.

La articulación entre los imaginarios religiosos y la resistencia antihegemónica como elemento característico de la cultura Nasa, se caracteriza por dos comprobaciones centrales: una que el pueblo Nasa es una comunidad textual, es decir que se agrupan en torno a un texto que se ha construido oralmente durante siglos y que constituye entonces su narrativa histórica. Esta narrativa histórica está marcada por la persistencia de la comunidad en mantener su territorio, su autonomía y sus tradiciones. Lo sagrado está presente allí, tanto en sus procesos organizativos como en las figuras mesiánicas (La Gaitana, Juan Tama, Quintín Lame, Álvaro Ulcué) inspiradoras de la acción comunitaria, y que han marcado un hito en ese desarrollo histórico. La segunda constatación es que los Nasa son una comunidad ritual. A pesar de las drásticas transformaciones a las que ha sido sometido el pueblo Nasa, su dinamismo vital comunitario se sustenta en su reconfiguración como comunidad ritual, recogiendo diversas manifestaciones sagradas que materializan su imaginario religioso y en las que se aplica una de sus consignas de autoafirmación "Lo nuestro es lo propio y lo apropiado", consigna que en el ámbito cultural constituye una sabia perspectiva de aprendizaje en la que la identidad se entiende no como una esencia estable y cerrada sino como un proceso abierto, vital y dinámico.

Constatamos así una cosmovisión ecléctica que se construye a través de la recreación de ritos aborígenes que han sido recuperados para el fortalecimiento de su espiritualidad ancestral y autoafirmación como pueblo, y es nutrida, por supuesto conflictivamente, por la innegable influencia de la religión cristiana (católica, protestante o evangélica). Esta cosmovisión se expresa en la movilización activa de mitos cosmogónicos como el del nacimiento del Yu'lux[15], o Hijo de la

15 Según la cosmogonía Nasa, en los tiempos originarios la estrella fecundó el agua y de allí surgieron los Nasa. Cada cierto tiempo este proceso se repite y surgen seres especiales que son los salvadores del pueblo. El niño "Hijo de la estrella" nace en las aguas sagradas de las lagunas y desciende por entre los ríos, siendo rescatado por los

Estrella y el agua, de rituales colectivos masivos como el sahakelu[16], de ritos de armonización[17] con la naturaleza que implican ejercicios de purificación, sanación o protección, pero también formas cristianas de celebración y conmemoración de sus víctimas o de fortalecimiento de sus organizaciones.[18]

2. FIESTAS PATRONALES EN TANGUÍ, CHOCÓ

El Departamento del Chocó, al extremo noroccidental de Colombia es una de las regiones de mayor pluviosidad y de mayor biodiversidad en el planeta y está poblado mayoritariamente por afrocolombianos asentados a las orillas de los ríos, como resultado del secuestro y esclavización de grupos traídos de África para explotar los yacimientos de oro y platino en el siglo XVII. Durante siglos la región ha sido vista fundamentalmente como fuente de extracción de recursos. A los anteriormente mencionados se suman la extracción de madera, los monocultivos como el banano y recientemente la coca y la palma para agrocombustibles. Las comunidades que habían poblado el territorio escapando a la esclavitud y sobreviviendo a punta de pescado, plátano, yuca y algo de arroz y expandiendo una cultura de río se han visto durante la últimas décadas invadidas por los ejércitos de narcoparamilitares, guerrilla y fuerza pública que han cometido todo tipo de atropellos y crímenes de lesa humanidad desplegando una guerra que conduce al despojo, la invasión y la imposición de usos y territorialidades ajenas.

Los impulsos modernizadores o civilizatorios han incluido estrategias de evangelización de escala diversa y orientaciones según

---

The'wala, chamanes de la comunidad que lo cuidan hasta que crece y se convierte en humano para cumplir su misión.

16 El Sahakelu es una fiesta anual de carácter colectivo que ha sido reconstruida en las últimas décadas y mediante la cual se ofrendan cosechas a los espíritus de la naturaleza y se intercambian las semillas. Es una gran celebración masiva que implica un recorrido por el territorio y un encuentro de la comunidad con la naturaleza, durante por lo menos tres días.

17 Los ritos de armonización son espacios de sanación, limpieza, protección y búsqueda de armonía personal, social y con la naturaleza que generalmente bajo la orientación de los the'wala se hacen individual o colectivamente en ríos o lagunas y que implican una lectura de las palabras de los espíritus presentes en la naturaleza como interpretación de los hechos y recomendación de acciones.

18 Para una descripción detallada de estas prácticas y vivencias y una interpretación desde criterios relacionados con la resistencia antihegemónica ver Lozano, Fabio y Sandra Durán 2008 "Resistencia y Sacralidad entre los Nasa del Norte del Cauca" en Fabio Lozano (Dir). *Imaginarios religiosos y resistencia antihegemónica en comunidades rurales*, resultado de investigación presentado a Colciencias y Universidad Javeriana.

épocas. Misiones de franciscanos y jesuitas fueron seguidas de la presencia claretiana durante el siglo XX y desde las últimas décadas de éste por una activa presencia de iglesias evangélicas y de Testigos de Jehová. Después del Concilio Vaticano II se produjo un radical cambio en la orientación misionera claretiana, pasando de visiones homogenizadoras y negadoras de las diversidades culturales a un reconocimiento, valoración e impulso a esta diversidad y a la afirmación de la identidad negra que se vería respaldada e impulsada por los cambios constitucionales en 1991 y las reformas producidas por la Ley 70, que condujeron al reconocimiento de territorios colectivos y a la organización de los consejos comunitarios como estructura social propia.

Mapa 2
Ubicación del corregimiento de Tanguí-Chocó (Colombia)

Fuente: Consultoría para el Desplazamiento y los Derechos Humanos-CODHES.

En este conflicto territorial y en la negociación cultural por los símbolos de afirmación identitaria, al decir de Germán Ferro, "Las comunidades negras, hábiles interpretes y versátiles en la apropiación del universo simbólico cristiano, adecuaron y ampliaron su imaginario religioso haciendo de un territorio por civilizar un territorio de resistencia e identitario teniendo como punto de referencia matriz un Cristo vuelto Santo: el Santo *Ecce homo* y su santuario en el centro de su geografía física, económica y cultural y en el culto a los Santos y diversas advocaciones de la Virgen en una geografía sagrada de la fiesta, de la risa, el baile y la música que conecta ríos, afluentes, pueblos y regiones, enfrentando de manera antihegemónica –entendida como lo precisa Raúl Ornelas: emancipaciones volcadas en su interior– un esfuerzo de sobrevivencia que significa ante todo ocupación y resignificación del territorio con el poder de los símbolos religiosos".

Varias expresiones plásticas que van desde la pintura hasta el baile, desde los rituales y devociones hasta los cantos y la distribución de funciones muestran una reinterpretación del mensaje a hegemónico civilizatorio. En la práctica, estas reinterpretaciones cuestionan clásicas categorías de la socio-antropología de las religiones entre las cuales destaca, por ejemplo, la oposición entre lo sagrado y lo profano. En efecto, las fiestas religiosas están marcadas por una hibridación de lo que en las categorías de análisis centroeuropeo se consideraría profano y sagrado.

Se expresa así una forma de resistencia anti-hegemónica que ha garantizado la sobrevivencia física y simbólica de las comunidades negras. Una de estas múltiples expresiones es la fiesta de San Antonio en el municipio de Tanguí, al norte de Quibdó. En ella, el baile es el protagonista central y las efigies de los santos –en primer lugar por supuesto la de San Antonio– son puestas a bailar en medio de la gente y al son de la chirimía. Esta práctica hoy acompañada también por el baile de todos los presentes incluyendo al sacerdote católico, es expresión de un triunfo de la resistencia cultural. En efecto, el periódico diocesano *La Aurora* transcribía en 1946 la siguiente comunicación de un misionero:

> "Estoy persuadido de que una de las causas que más estorban la religiosidad y moralidad entre mis feligreses es el baile: el baile mantiene a todo el pueblo en una conmoción histérica que ciega y obsesiona no sólo a los que actúan en él, sino a las demás personas que lo ven o lo oyen […] en vista de lo perniciosos que son los bailes en mis estaciones misionales, yo me he empeñado en destruir esa mala afición de mis feligreses por medio de la predicación, la corrección pública y privada, el consejo, la influencia, la intervención de la autoridad civil local.

> Confieso que algo he logrado, pero muy poco en comparación con lo que falta lograr".[19]

Hoy las condiciones son otras y la actitud de los misioneros ha cambiado completamente. La descripción del antropólogo Germán Ferro resulta contundente:

> "La fiesta había comenzado y no iba a parar en tres días hasta que de nuevo no se bajaran las banderas. El baile incesante día y noche en lo sagrado y en lo profano era el sello de la fiesta patronal. En la madrugada de todos los días, el baile en las discotecas salía a recibir la alborada a ritmo de chirimía, recorría el pueblo completo y golpea en las puertas de las casas para invitar a seguir bailando por las calles y rematar en el atrio de la capilla. Se descansa brevemente para desayunar, jugar dominó, bingo y alistarse para la misa y seguir bailando en lo que han venido llamando "misa afro", precedida por sacerdotes negros y chocoanos: con bailes y cantos se hacen las ofrendas y con música de chirimía se acompaña toda la celebración y se entonan himnos y marchas a San Antonio para continuar una vez termine la eucaristía con la procesión al santo. La procesiones se realizan el 13 de junio, día oficial de San Antonio y los dos días siguientes se llevan a cabo por las dos únicas calles del poblado, cada día organizada respectivamente por los hombres, las mujeres y los niños acompañada de la chirimía y rematada al final en la plazuela de la capilla con un baile impetuoso en que participan vivamente San Antonio el dueño de la fiesta y los otros pasos que salen a la procesión, la Virgen del Inmaculado Corazón de María, devoción especial de los padres claretianos y la Virgen del Carmen. El santo de tradición franciscana y la Virgen claretiana bailan movidos frenéticamente por los fiesteros a ritmo de bunde y pólvora en compañía de todos los asistentes y de los sacerdotes, es el clímax de la fiesta, la algarabía y el desborde de toda la alegría y comunicación del cuerpo con lo sagrado, la religión hacia fuera y el guión abierto por fuera del rito y lo sacramental. 'Si baila el santo, cómo no va a bailar el sacerdote'."[20]

La fiesta significa el triunfo sobre una hegemonía católica preconciliar homogenizadora pero adquiere también mucha fuerza en el contexto del conflicto armado, del desplazamiento y del despojo al que son sometidos los pobladores. En efecto, es un ejercicio de movilización

---

19 Ver *La Aurora* Año II, mayo 15 de 1946 Nº 26, p. 2. Quibdó. Citado por Ferro, Germán 2008 en "Antropofagia y emancipación en comunidades negras: la construcción de un territorio sagrado en el Chocó" en Lozano, Fabio (Dir) *Imaginarios religiosos y resistencia antihegemónica en comunidades rurales*, resultado de investigación presentado a Colciencias y Universidad Javeriana.

20 Ferro Medina, Germán 2008, Ibídem.

por el territorio y de retorno a pesar de los desplazamientos forzados y las amenazas, de afirmación de la alegría a pesar de la muerte y la persecución, de presencia a pesar de la expulsión. Se trata pues de una afirmación de territorialidad que va más allá del dominio sobre el espacio físico y se refiere a la relación de mutua pertenencia entre el actor social y el territorio, mediante formas materiales y simbólicas marcadas por el carácter religioso.

3. COMUNIDADES CAMPESINAS EN LA VICARÍA DEL SUR DE LA DIÓCESIS DE FLORENCIA EN CAQUETÁ

La historia de las últimas décadas en Caquetá ha estado marcada fundamentalmente por la colonización y su consolidación. Ello significa el exterminio de comunidades indígenas, la destrucción de la selva amazónica para la potrerización de los terrenos y el impulso de la ganadería extensiva, la afluencia de campesinos venidos de diferentes lugares del país huyéndole a la violencia estructural de la pobreza y a la violencia armada ligada a la política, la fundación de caseríos, municipios y en general de la institucionalidad social y la pública, el avance de infraestructuras cada vez más favorables al comercio externo y el bricolaje de costumbres en busca de nuevas identidades que no logran arraigarse completamente. Al tiempo, se produjo un proceso de concentración de tierras y de nuevas colonizaciones que ampliaron la frontera agrícola y reprodujeron la migración forzada de la población. Todo ese proceso estuvo signado por la presencia de actores armados de carácter estatal, paraestatal o contraestatal a los que se sumaron en alianzas y traiciones los grupos armados ligados al narcotráfico. Todos estos actores influyeron en los ritmos y las orientaciones de las relaciones sociopolíticas, llegando con mucha frecuencia a destruir tejidos y procesos sociales largamente elaborados (ver mapa 3 en página siguiente).

Graciela Uribe, basándose en las temporalidades del flujo migratorio de llegada al departamento y los hechos que han acompañado dicho proceso, distingue "cuatro grandes etapas que en su conjunto constituyen una historia caracterizada por la migración, la dinámica de la aventura, el sueño de tierra propia, que reproducen el ciclo migración-conflicto-migración".[21] Dichas etapas y sus características centrales son:

- 1870-1950: Colonización extractiva; esclavitud y genocidio de las comunidades indígenas; paulatina migración del interior del país.

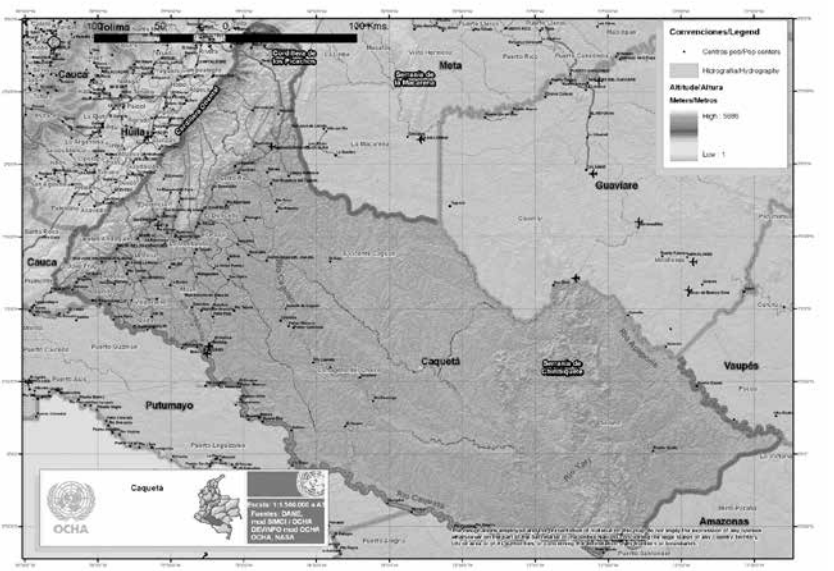
21 Uribe, Graciela 2008 Imaginarios religiosos y resistencia anti-hegemónica en comunidades campesinas al sur del Caquetá. En Lozano, Fabio (Dir.) *Imaginarios religiosos y resistencia antihegemónica en comunidades rurales*, resultado de investigación presentado a Colciencias y Universidad Javeriana.

- 1950-1970: Migración masiva del interior del país; colonización espontánea y dirigida.
- 1970-1980: Protagonismo del colono y construcción de región.
- 1980-2009: Disputa por el control territorial; expansión de los cultivos de coca; agudización del conflicto armado.

A estas etapas corresponden procesos de evangelización y consolidación de la territorialidad católica que Uribe caracteriza de la siguiente manera:

- 1635-1853: misioneros Franciscanos (1635-1800); misioneros Jesuitas (1844-1857).
- 1902-1950: misioneros Capuchinos (provincia del Putumayo, Caquetá y Amazonas).
- 1951-1985: misioneros de La Consolata; Vicariato Apostólico de Florencia y Puerto Leguízamo.
- 1985-2009: Clero diocesano; Diócesis de Florencia; Fundación del Vicariato de San Vicente-Puerto Leguízamo: misioneros de La Consolata; Fundación de La Prefectura de Puerto Leguíza-mo-Caquetá (2009): misioneros de La Consolata.

Mapa 3
Ubicación del departamento de Caquetá (Colombia)



Fuente: Mapa tomado de <http://www.colombiassh.org/site/spip.php?article10> el 8 de abril de 2012.

Desde una tradición católica heredada de los colonizadores venidos de los Andes, se conformó una hegemonía religiosa que hizo que los pueblos y caseríos fundados, así como las estructuras e instituciones especialmente las educativas giraran en torno al esfuerzo y la orientación de los misioneros, conforme a los acuerdos establecidos en el Concordato entre el Estado de El Vaticano y el Estado colombiano. Estas circunstancias favorecieron el desarrollo de prácticas y vivencias populares marcadas por una interpretación de lo católico en ocasiones bastante lejanas a la ortodoxia, pero frecuentemente toleradas o asumidas por las autoridades eclesiásticas locales. Como en otros lugares del país esta religión popular se expresa especialmente en celebraciones y rituales como la Semana Santa, la devoción a la Virgen, en particular la Virgen del Carmen, la devoción a los difuntos que muy buena parte de los feligreses comparten, sin dificultad, con el recurso a espiritistas o a otros tipos de poder sagrado en los que pueden encontrar sanaciones o protección.[22]

4. LA PLURALIDAD ANTIHEGEMÓNICA

El recorrido a través de tres regiones diversas en sus componentes étnicos y culturales, indagando por los imaginarios religiosos de comunidades rurales indígenas, negras y campesinas, como posible expresión que aporta en sus procesos de resistencia y emancipación frente a la hegemonía, permite plantear unas conclusiones comparativas que adquieren a la vez el carácter de "hipótesis" que pudieran alimentar posibles nuevas investigaciones en otras comunidades.[23]

A. LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE NACIONALIDADES EN LAS ACTUALES DINÁMICAS DE AMÉRICA LATINA

La lectura de la construcción de nacionalidades en América Latina implica superar el esquema de naciones identificadas con los Estados-nación oficialmente reconocidos por la Organización de Naciones Unidas y vinculados a territorios y fronteras delimitados. Es necesario dar una mirada a los proceso históricos de construcción negadora de la dignidad humana y exterminadora de naciones previamente existentes o surgidas en los procesos de secuestro, esclavización y por otra parte reconocer la emergencia de dichas naciones que tanto la dinámica organizativa y la fuerza política han logrado como la misma legalidad constitucional de algunos de esos Estados han reconocido.

---

22 Para una descripción e interpretación de las prácticas referidas ver Uribe, *op cit*.

23 Se retoman aquí varias de las conclusiones de la investigación sobre la que se basa este escrito y se hacen modificaciones y reflexiones adicionales desde la perspectiva de este nuevo abordaje.

Esto lleva entonces a una reubicación de la pregunta sobre el papel de lo religioso en la construcción de las naciones. También implica la apertura del compás de lo religioso con respecto a la alusión a las religiones cristianas o euroasiáticas, para referirse a espiritualidades y cosmovisiones indoafricanas y sus mestizajes de más de cinco siglos en nuestros territorios.

B. LOS IMAGINARIOS RELIGIOSOS COMO ESPACIO DE DISPUTA TERRITORIAL

La construcción de las naciones-Estado modernas y de carácter centroeuropeo, se dieron en América Latina en una combinación diversa con la hegemonía del catolicismo. En algunos casos mediante la clara declaración de estados laicos (Uruguay) e incluso anticlericales (México), en otros mediante la romanización de las relaciones que antes se centraban en la Corona española llegando incluso a Concordatos que hoy mantienen cierta vigencia (Colombia). En la mayoría de los casos el imaginario religioso católico constituyó un convocante de la nacionalidad; hecho este que se expresa en la multiplicidad de santuarios, especialmente aquellos centrados en la advocación de la Virgen, distribuidos en la totalidad del territorio latinoamericano desde Guadalupe (México) hasta Luján (Argentina).[24]

Pero en las actuales circunstancias es necesario mirar el papel de esos imaginarios en la emergencia de nuevas nacionalidades especialmente en las de aquellos pueblos que después de siglos de dinámicas de extinción, dominación, explotación, despojo y desconocimiento, emergen en la complejidad de la reconformación de sociedades. Dicha emergencia se puede identificar, para los casos de este estudio, en algunos ámbitos comunes de mucha fuerza expresiva. Cabe mencionar:

- Los textos históricos fundantes, cuyos referentes conceden cohesión e identidad a cada una de las comunidades estudiadas. Así la importancia que tienen para la comunidad Nasa sus mitos cosmogónicos, con toda su carga simbólica, y sus figuras mesiánicas (la Gaitana, Juan Tama, Manuel Quintín Lame y Álvaro Ulcué), como elementos fundantes y referentes

24 Otros ejemplos que representan el imaginario religioso y la multiplicidad de santuarios en América Latina son: La Basílica de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá y El Santuario de Nuestra Señora de las Lajas (Colombia), Tepeyac, La Basílica de Zapopan (México), El Santuario San Dionisio de Higuey (República Dominicana), La Basílica de Nuestra Señora Aparecida (Brasil), El Santuario Nacional Nuestra Señora de Coromoto (Venezuela) y La Basílica de la Virgen de la Candelaria de Copacabana (Bolivia).

permanentes del devenir histórico de la resistencia Nasa; o la memoria esclava y el origen africano cuya narrativa histórica se constituye en elemento dinamizador y constructor de una identidad negra chocoana; o la historia acrecentada por el peregrinar de los campesinos colonos, cuyo éxodo ha conllevado a constantes recomposiciones de sus costumbres y tradiciones originarias, haciendo de sus imaginarios religiosos un componente de su estrategia adaptativa a nuevas condiciones de vida.

- La ritualidad: expresada en las fiestas, las celebraciones, las devociones, como manifestaciones convocantes de la práctica y la participación colectiva. Así lo vimos por ejemplo con el ritual del Saakhelu entre los Nasa, encuentro comunitario de ofrenda, agradecimiento y comunión con los espíritus de la naturaleza; con la fiesta patronal a San Antonio en Tanguí (Chocó), en donde el rito es convertido en juego, baile y alegría; o con la fiesta a la Virgen del Carmen y las celebraciones de Semana Santa en los municipios del sur del Caquetá, como espacios propicios para la integración y la participación masiva, para encontrar un sentido de pertenencia que se adecúe más a la constante itinerancia.
- La imaginería, como dimensión estética y condensación gráfica de los imaginarios religiosos. En las tres regiones se evidencia una proliferación de signos, como los murales que expresan referentes de la cosmogonía Nasa, ubicados en la iglesia de Toribío o en las sedes institucionales de la comunidad, así como las banderas y sus emblemáticos bastones de mando, símbolo de poder y autoridad; o las imágenes propias de la iconografía católica que indistintamente han sido usadas, apropiadas y resignificadas tanto por las comunidades negras del Chocó como por las campesinas del sur del Caquetá. Las diversas maneras de apropiación de símbolos religiosos, representan por lo menos potencialmente, en los casos estudiados, lucha por la autonomía, la legitimidad de las comunidades y la defensa de las diversas maneras de vivir la experiencia religiosa.
- La organización comunitaria: los imaginarios se expresan también en las organizaciones sociales mismas, en su dinámica y en el conjunto de motivaciones que las impulsan. Es necesario aquí aclarar que por organizaciones no se entiende solamente el conjunto de instituciones y relaciones sociales que logran una formalidad y un reconocimiento ex-

> plícito, formalizado y reconocido "legalmente" sino, en general, a formas de relacionamiento social en torno a acciones más o menos prolongadas en el tiempo. Si bien por ejemplo en Cauca encontramos organizaciones con gran formalidad como el CRIC o la ACIN, la fiesta del santo patrono en Chocó no obedece a una estructura tan formal. Ahora, la sociología de las religiones ha señalado como objeto de su estudio las comunidades cultuales y la institucionalidad que rodea la administración de lo sagrado (iglesias, comunidades, órdenes sacerdotales o chamánicas, etc); pero al concentrarnos en los imaginarios sobre la resistencia, estuvimos contemplando más bien las organizaciones sociales mismas para ver en ellas cómo juega el imaginario. Aunque con variada intensidad protagónica en cada una de las regiones, se ha constatado la imbricada relación entre imaginarios alusivos a lo sagrado y la generación y dinámica de organizaciones de resistencia, que podemos interpretar como dinámicas de afirmación de nacionalidades alternativas frente a la presencia dominadora expresada en el legitimado Estado-nación de carácter liberal impuesto desde los intereses centroeuropeos.[25] Hemos visto cómo ciertos imaginarios religiosos han contribuido en las dinámicas de los diversos procesos organizativos de participación y acción colectiva.

El estudio nos mostró formas organizativas en las cuales lo religioso ha tenido alguna forma de incidencia. Por ejemplo, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), en cuya fundación participó –entre otros– el sacerdote Pedro León Rodríguez; el Proyecto Nasa, inspirado en la obra del sacerdote Nasa Álvaro Ulcué y la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca) y su animación y/o respaldo a diversas formas de rescate de la tradición espiritual y cosmogónica indígena, son experiencias que han venido desarrollando mecanismos favorables a la resistencia y al fortalecimiento cultural de los indígenas Nasa.

En la región del Chocó –frente a las tradicionales formas de dominación y a la actual incursión de grupos armados– se fue creando una resistencia y reapropiación del universo católico que coadyuva de manera esencial en las dinámicas organizativas y de participación a

25 Entendiendo por centroeuropeo no sólo el dominio colonizador de los Estados de Europa sino todo la dinámica social y política surgida en ese contexto cultural que incluye las formas de sometimiento y dependencia ejercidas desde los imperios de América del Norte.

lo largo del río Atrato. Allí tienen presencia las organizaciones ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato); COCOMACIA (Consejo Comunitario del Medio Atrato); Amigos por siempre de Tanguí y ASOJOCTAN (Asociación de jóvenes comprometidos con Tanguí) que se unen para apoyar la financiación, organización y desarrollo de la fiesta patronal, constituyéndose en expresión simbólica para conjurar la muerte y la violencia.

Para el caso del Caquetá, pese a los continuos procesos de desarraigo que impiden la consolidación de la organización comunitaria, la Vicaria del Sur ha venido liderando entre las comunidades campesinas la conformación de grupos de animadores cristianos donde la unión fe-vida constituye el eje articulador para que tenga una conciencia crítica de la sociedad en la cual vive, contribuyendo poco a poco a la generación de resistencias frente a diferentes actores hegemónicos.

C. EL IMAGINARIO RELIGIOSO COMO SUSTRATO TECTÓNICO DE HISTORIAS COMUNITARIAS

El panorama diverso y complejo que nos presentan estas tres regiones nos permite encontrar ciertos elementos característicos que abarcan lo acontecido en las comunidades estudiadas y sirven de ejes temáticos para comprender e interpretar el papel que desempeñan los imaginarios y las prácticas religiosas en procesos de resistencia ante las hegemonías. Podemos sintetizar dichas características generales del siguiente modo:

- Los imaginarios religiosos se comportan –al contrario que los discursos y las proclamaciones doctrinales– como un sustrato no evidente y sin embargo altamente incidente en el acontecer sociopolítico y cultural de los pueblos. Son como placas tectónicas en permanente juego de presión que van transformando y condicionando la estructura y la dinámica de las comunidades y los movimientos sociales.

Decimos que al contrario de los discursos y las proclamaciones doctrinales, pues estas pretenden ser evidentes y se presentan efectivamente como evidentes con lo cual en muchos casos están precisamente queriendo negar, ocultar, desconocer o rebatir otras posiciones. Un credo se proclama precisamente para ir contra todo aquello que se considera impuro, impropio, ilegítimo; contra el anatema. Los imaginarios se constituyen en el espacio no superficial, no aparente; es la historia un poco más soterrada que tejen los pueblos muy frecuentemente con todos aquellos elementos en los que creen a pesar de las proclama-

ciones oficiales. Por eso precisamente son un campo privilegiado de las resistencias.[26] Lo cual no significa que no haya una dinámica de la hegemonía en el ámbito de los imaginarios.

En este sentido, los imaginarios religiosos realizan parte muy importante de un entramado de significados con los cuales las comunidades van tejiendo su vida y sus relaciones con los poderes hegemónicos. En buena medida se convierten en espacio de refugio, pero no como se ha dicho en clásicos estudios de la socio-antropología de las religiones[27], para escapar sino para actuar, para decir lo innombrable, para desatar las transgresiones que de otra manera no se podrían desatar, para generar factores de cohesión que en otros espacios han sido rotos. Así por ejemplo, las fiestas patronales de los pobladores de Tanguí, Chocó, desbordadas de alegría y baile se convierten –como una especie de discurso oculto o de inconsciente colectivo– en el pretexto para convocar a la comunidad, en su proceso de sanear, calmar y enfrentar la muerte y el desplazamiento. O en el caso de los indígenas Nasa, que con sus mingas y sus celebraciones rituales, expresan su sentido comunitario como elemento primordial para la consagración y defensa de sus territorios.

Es así como los imaginarios religiosos se reconfiguran y transforman de múltiples formas; son un elemento poderoso de cohesión social, de construcción de nacionalidades, que a través de símbolos, prácticas y significados expresan la lucha por la autonomía y la legitimidad de las comunidades, enfrentando las igualmente variadas formas de dominación.

D. LOS IMAGINARIOS RELIGIOSOS COMO FORMAS DE REFUGIO Y RESISTENCIA

Una de nuestras preguntas centrales era si los imaginarios religiosos incidían o eran favorables a los procesos de resistencia frente a las formas de dominio hegemónico. A través de las diversas prácticas religiosas de cada una de las comunidades estudiadas, ya desde la ritua-

---

26 James C. Scott en su obra *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000), identifica principalmente los modos de resistencia de los oprimidos, dominados, sumisos y subordinados en situaciones de dominación, las cuales se ejecutan en espacios característicos de los dominados como los mercados, las tiendas y los espacios marcados por lo popular, en donde finalmente se rescata el concepto de *antihegemonía*. Para Scott, otro punto focal de las resistencias es la búsqueda y la ejecución de los espacios de persuasión en donde se rescata el discurso oculto de los oprimidos como el elemento que identifica a quienes crean su propia versión de la dominación por parte de la élite.

27 Véase en Christian Lalive D'epinay 1968 *El Refugio de las Masas*. Estudio sociológico del protestantismo chileno" (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico).

lidad propia de la cosmogonía Nasa, ya desde la relectura del canon oficial de creencias católicas entre los campesinos colonos del Caquetá o desde la resignificación mestiza y lúdica que las comunidades negras del Chocó conceden a esas mismas manifestaciones católicas, queda demostrado el enorme potencial del imaginario religioso en las resistencias antihegemónicas estudiadas.

Esa antihegemonía, que como todo lo referente al imaginario se mueve entre lo racional y lo lúdico, entre lo dicho y lo no dicho, entre lo consciente y lo subconsciente, sucede con frecuencia como refugio. En la memoria de los colombianos quedará presente por años el suceso de la comunidad de afrodescendientes que en una población muy cercana a Tanguí, donde hicimos nuestra investigación, al verse en medio de un combate entre guerrilla y paramilitares, salen a refugiarse a la Iglesia y son alcanzados por los bombardeos. El espacio físico y simbólico sagrado es considerado un espacio de refugio y protección. La fiesta patronal es el refugio de la comunidad, es el espacio de la expresión de la alegría castrada por otras realidades; los ritos de memoria dentro de murales o relatos vinculados con lo sagrado son el refugio histórico y simbólico de la vida comunitaria. Y ese refugio de sobrevivencia es claramente resistencia.

En síntesis podemos decir que la resistencia en las comunidades rurales no puede ser entendida cabalmente sin una mirada atenta al imaginario y a la práctica religiosa. Sacralizar es resistir, darle fuerte significado, valor, transcendencia y fuerza a lugares, hechos, personas, imágenes, como estrategia de autoafirmación y reivindicación identitaria. Los imaginarios sociales impulsan, nutren la resistencia, frente a un poder hegemónico, político, militar, cultural, fija valores, metas, proyectos, hacia la construcción y producción de una nueva realidad social.

E. RESISTENCIAS COMO ANTIHEGEMONÍAS

De acuerdo con nuestra definición de categorías de interpretación con relación a las diversas formas de resistencia, es evidente que en los tres casos se encuentran principalmente manifestaciones de resistencia antihegemónica y de emancipación, más que contrahegemónica. Es decir, las comunidades quieren liberarse de las formas de dominación política, económica, militar y cultural impuestas generalmente por el Estado (hegemonía), pero no pretenden crear un poder alternativo revolucionario para la conquista del Estado, y mucho menos enfrentarlo política y militarmente (contrahegemonía), sino que, anclados desde sus propios contextos culturales y con un alto sentido de comunidad enfrentan las dependencias y opresiones, sobreviven ocupando y resignificando sus territorios, en un constante y dinámico

proceso colectivo de renovación y afirmación de sí mismos frente a los otros (antihegemonía). En última instancia los grupos poblacionales estudiados pretenden otras formas de vida, otras formas de relación y poder social, de allí que las prácticas antihegemónicas sean entendidas como movimientos de emancipación, donde prima la lucha por la sobrevivencia y la pluralidad en la búsqueda de la autonomía.

En la práctica las comunidades estudiadas deben afrontar tanto las fuerzas del poder hegemónico como las fuerzas de los poderes contrahegemónicos. El conflicto armado les viene en este sentido desde afuera. Si bien los actores armados legales e ilegales pueden encontrar algunos adeptos y por supuesto presionan para que las comunidades se les sumen, lo que se observa en los procesos y mucho más en aquellos que están fuertemente significados por lo sagrado, es un esfuerzo en el que precisamente se sale de la lógica de los dominadores (los nuevos y los viejos). Se interpreta de otra forma la vida, y se crean espacios en los que los poderes cambian de dueño y de objeto.

Asimismo la resignificación de sentido del hecho religioso, ligado a la autonomía, la solidaridad, la organización comunitaria, contribuye a la generación de procesos antihegemónicos y de emancipación. En el caso particular de los Nasa la recreación de ritos como el *Saakhelu* o el *refrescamiento* hacen parte de su autoafirmación como pueblo, tienen además el propósito de conciliar con el entorno natural y social, para mantener el orden, la unidad y la armonía en el territorio. Por su parte, los campesinos colonos del Caquetá encuentran en el hecho religioso una especie de "protección mágica" frente a una realidad continuamente amenazada por el conflicto. La experiencia religiosa contribuye a curar heridas y a encontrar unos marcos de referencia que organizan y dan sentido a su vida. De igual manera para los pobladores de Tanguí, en el Chocó, la fiesta patronal no sólo persiste como valor cultural preponderante expresado en el baile, la música y la alegría de un cuerpo abierto en comunicación con lo sagrado, sino como estrategia de supervivencia y emancipación, ante los continuos hostigamientos de los actores armados.

F. PLURALIDAD Y CONFLICTIVIDAD ANTIHEGEMÓNICA

El análisis de las comunidades rurales, para mirar cómo el hecho religioso participa o no y con qué intensidad, en la construcción o deconstrucción de procesos emancipatorios, nos muestra ante todo el carácter plural y conflictivo de esta relación. Dichos caracteres se dan tanto hacia dentro como hacia fuera.

En efecto hay un juego plural, es decir, no hay únicas visiones y únicas posiciones al interior de cada una de las comunidades analizadas. Ejemplo de ello es lo que ocurre al interior de la comunidad Nasa,

cuyo imaginario religioso se sustenta en *lo propio* con la recuperación y recreación de ritos y creencias de su referente cosmogónico para el fortalecimiento de su identidad ancestral, y en *lo apropiado* con la resignificación de prácticas religiosas provenientes de su larga y conflictiva relación con la religión católica, o más recientemente con la implantación de creencias protestantes o evangélicas que rechazan o niegan ritos y expresiones asociadas a las otras tradiciones religiosas. No obstante, dicha dinámica divergente aporta a la acción social en la medida en que sus prácticas y creencias les permiten potenciar su propia cosmovisión y fortalecer la organización comunitaria y la autodeterminación cultural.

Esto por supuesto no se da sino como un acto conflictivo. Están los defensores de las visiones cristianas y dentro de estos algunos que pretenden dar un reconocimiento a lo indígena desde una visión de inculturación liberadora del Evangelio, pero ellos se ven enfrentados no sólo a las posiciones más dogmáticas y pretendidamente ortodoxas dentro del cristianismo, sino a las posiciones más indigenistas dentro de las que también hay diferencias en contradicción, pues algunos querrían arrasar completamente con lo cristiano considerado el origen de la dominación mientras otros prefieren utilizar lo cristiano en tanto sirva para la construcción de lo comunitario.

También existe una muy fuerte diferencia entre una comunidad y otra. Estas muy diversas posiciones se enfrentan al interior de los procesos de construcción interna y de relacionamiento con los actores circundantes. Para el caso del Caquetá el contexto de conflicto armado y producción de coca constituyen elementos desestabilizadores hacia la construcción de organizaciones sociales y mecanismos de resistencia. Esta coyuntura vivida en las últimas décadas ha debilitado las manifestaciones antihegemónicas y de resistencia. Con dificultad se van encontrando canales de expresión colectiva. Es así como en algunos animadores cristianos el conocimiento popular de la Biblia recibido a través de la Vicaria del Sur, ha contribuido a la generación de dinámicas de resistencia frente a diferentes actores hegemónicos, pero muchos de los procesos desarrollados durante décadas de trabajo comunitario se disuelven o explotan por la incidencia de la dinámica militar económica y cultural suscitada en torno al narcotráfico.

Por su parte, en el Chocó –escenario proclive a las expresiones culturales festivas– hacen que el universo religioso sea el principal camino de resistencia en un contexto de guerra altamente militarizado. El carácter de la fiesta religiosa, con su alegría, deseo de participación y organización expresa la dinámica de resistencia frente a un ambiente dominante de terror, muerte y desplazamiento.

En este sentido, vemos que la potencia del imaginario religioso antihegemónico guarda relación con el nivel de cohesión identitaria y política de las comunidades rurales estudiadas. Es así como las poblaciones con una mayor tradición identitaria (negros-indígenas) son más proclives a la generación de acciones colectivas de resistencia que aquellos que tienen un alto grado de itinerancia y no logran aún consolidar espacios territoriales que contribuyan a la generación de arraigo y sentido de pertenencia, como en el caso de las comunidades de campesinos colonos en el Caquetá.

G. REAPROPIACIÓN ANTIHEGEMÓNICA O ANTROPOFAGIA DE LA HEGEMONÍA

En los largos procesos de incubación de semillas de las naciones emergentes a las cuales hemos hecho alusión, se puede constatar que hay una reapropiación antihegemónica de la hegemonía, como estrategia para alcanzar la legitimidad y la autonomía en las comunidades; una búsqueda constante y dinámica de negociación de nuevas-viejas significaciones, identidades, protagonismos. Las "comunidades en resistencia" se apropian, "antropofágicamente" de elementos del imaginario cultural dominante y explícitamente religioso para generar mecanismos de autoafirmación y de enfrentamiento a los poderes hegemónicos frente a los cuales su fuerza y su intención no es necesariamente la lucha. Consiste en un ejercicio de devorar al otro culturalmente, de tragarse simbólica y políticamente al dominador. Las experiencias estudiadas nos demuestran que en muchas ocasiones el mejor mecanismo de resistencia no es el enfrentamiento sino la apropiación antropofágica de frente al otro dominador.

En el caso de las comunidades negras del Pacífico, se destacan por su "antropofagia", sus ricas y festivas maneras de abrir el cuerpo, devorar al dominador y erotizar haciendo del encuentro con lo sagrado un escenario de juego y de alegría. Para los indígenas, en cambio, la relación armónica y de equilibrio entre hombre y naturaleza, que asume desde lo propio el discurso de los ambientalistas modernos, fundamenta y sustenta todo su imaginario religioso.

La resistencia desde los propios imaginarios religiosos se puede hacer tanto desde ritualidades diferentes a las hegemónicas, como desde una nueva significación de estos. Como en el caso de los Nasa, con la fusión de prácticas ancestrales y las creencias de la tradición cristiana.

Es decir, no se necesita crear "nuevos santos" para poder resistir. La resistencia está en una particular apropiación que apuntala la autonomía política y cultural. En el caso de las comunidades campesinas del Caquetá, dados sus procesos de movilidad e itinerancia,

ser católico constituye un referente identitario que se mantiene, que convoca y abre espacios de comunicación, participación y expresión colectiva y en ese sentido es una forma de resistir. Para las comunidades negras del Chocó la resistencia es festiva, al dejar de lado la solemnidad que puede revestir la devoción a la Virgen o a los santos, para establecer con ellos relaciones de familiaridad y confianza, apropiándoselos por medio del baile y el juego, como otra manera de potenciarlos y colocarlos nuevamente en un lugar protagónico de la dinámica social.

Esto nos permite afirmar que, aunque tradicionalmente la influencia del mensaje cristiano en los imaginarios religiosos ha contribuido a "dominar" e "imponer" el carácter hegemónico no sólo de la Iglesia católica, sino del régimen político y económico, paulatinamente el proyecto misionero dominante y civilizador ha sido transformado y apropiado por las distintas comunidades de origen indígena, afro y campesino para darle nuevos sentidos.

Este proceso se ha producido no sólo como iniciativa propia de las comunidades; también por la acción explicita de algunos sacerdotes y misioneros comprometidos en su labor de apoyo y acompañamiento a su feligresía. En el caso particular de los Nasa, se constata la presencia de representantes de la Iglesia católica como Álvaro Ulcué, algunos misioneros Consolatos de mayor influencia en la región, las religiosas Lauritas y varios laicos locales y extranjeros que han participado y contribuido activamente en los procesos de organización local y en los movimientos sociales de resistencia. En el caso de las comunidades negras del Chocó se dan relaciones más horizontales y autónomas con la comunidad claretiana, la cual ha contribuido también en los procesos organizativos de la población en su lucha por la superviviencia y en la consolidación de la titulación colectiva de las tierras para afrodescendientes. Por su parte, la Vicaría del Sur en el Caquetá ha dado pasos hacia una nueva lectura del hecho religioso en una perspectiva de Teología de la liberación impulsando la defensa de los campesinos frente al orden establecido.

En este sentido, se aprecia una clara distinción entre algunos representantes de la Iglesia católica que asumen posiciones antihegemónicas a favor de los intereses de la población: negros –campesinos– indígenas y la mayor parte de la Iglesia jerárquica, que defiende la ortodoxia y la tradición (dogma, derecho canónico, jerarquías, etc.) y el "orden" político que favorece a ciertas élites minoritarias. En última instancia, con frecuencia las prácticas de reapropiación del hegemón religioso terminan de alguna manera construyendo procesos antihegemónicos y de emancipación.

H. RELACIÓN DINÁMICA ENTRE TERRITORIO, RESISTENCIA E IMAGINARIOS RELIGIOSOS

Si hacemos una síntesis sobre en qué ha consistido el proceso hegemónico en cada uno de los territorios estudiados, vemos que el imaginario religioso se ha construido como resultado de una compleja dinámica de Estado, geografía e Iglesia que ha impuesto una dominación a la que los pueblos se asoman resistiendo y reapropiando, organizando nuevos territorios, prácticas políticas y nuevas formas de lo religioso.

Al respecto es importante señalar que la ocupación y apropiación de los territorios está muy ligada a las formas de resistencia que se efectúan a través del imaginario y la práctica religiosa. En las comunidades rurales estudiadas hay una dinámica predominante que funciona mediante una estrecha relación de intercomunicación e interdependencia entre los siguientes elementos: imaginarios-resistencia-apropiación territorial-emancipación. Podemos decir, al comparar nuestros casos de estudio, que cuanto más evidente es la relación entre estos factores, más fuerte es la dinámica misma de ellos. Es decir, un proceso de resistencia es mayor cuanto más estrecha relación tiene con la construcción de imaginarios religiosos y estos se ligan fuertemente a proceso de reivindicación y defensa de territorio, conduciendo a mayor emancipación. Podríamos hablar de una especie de círculo de resignificación práctica y política de estos elementos en un proceso elíptico de crecimiento interdependiente. Cuanto menos sentido de territorio, menos riqueza en el imaginario religioso, menos resistencia ante la hegemonía y por supuesto menos emancipación. Y así consecutivamente.

De acuerdo con lo observado, en las comunidades estudiadas se evidencian diferencias en la construcción de territorialidades. Es así como para los Nasa el territorio es esencia de su identidad étnica, el territorio para ellos es *sagrado* y como tal lo defienden. El territorio es madre, es matriz de existencia, es vida de los espíritus. Las plantas, los árboles, los pájaros y las aguas son sagrados y son mensajeros de los espíritus. A ese territorio se deben, a él pertenecen. Esa sacralidad impulsa pues la resistencia frente a los invasores y la lucha de resistencia alimenta a su vez el sentido de pertenencia y la sacralidad de la comunidad y de su territorio. Se produce así entonces un dinamismo histórico de emancipación. En cambio, para los colonos del Caquetá su relación con la tierra es más de uso y beneficio que de conservación, dado que desde la itinerancia y el desarraigo es más difícil consolidar sentido de pertenencia al territorio, o para ser más precisos ello genera una relación diferente con el territorio, relación que se entiende más como apropiación y uso, así el territorio no es propiamente sa-

grado en una visión original. Sin embargo, ciertos agentes pastorales ligados con la perspectiva ecológica van definiendo el origen sagrado del territorio y ello va elevando la dinámica de resistencia. Ello es sin embargo por supuesto más incipiente. Esa inmadurez está muy ligada a la ausencia de imaginarios compartidos. Las comunidades negras del Chocó estarían en un punto intermedio[28], en el que han advertido que el territorio está inscrito en unas relaciones de poder, y que su apropiación física y simbólica se constituye en escenario propicio para la supervivencia, la consolidación de su identidad negra y la generación de una vida alternativa frente a los intentos dominadores.

Es así como cada uno de estos procesos va instituyendo nuevas territorialidades, cuya significación de construcción y dominio se sustenta en la concepción *sagrada* que se le atribuye al territorio, consolidando así un sentido de pertenencia y de apropiación, puesto que lo sagrado da sentido a un proceso acumulativo de habitar y comprender un lugar. La sacralización del territorio se constituye en una forma de resistencia, escenario de la supervivencia, la emancipación y la diversidad frente a la hegemonía. Esta dinámica claramente se evidencia entre la comunidad Nasa: el imaginario religioso se convierte en un elemento poderoso, dinamizador en la recuperación de la cultura ancestral como estrategia de lucha por la autonomía territorial.

* * *

Resulta imposible recoger el enorme acumulado de las riquezas existentes en la dinámica de las placas tectónicas de los imaginarios religiosos y expresar la potencialidad que tienen en la construcción y deconstrucción de procesos vitales de grupos, comunidades y sociedades, que podemos considerar como emergencia de nacionalidades. En gran medida su riqueza radica precisamente en la habilidad para escapar al ordenamiento, la categorización y el análisis. Tal vez su mayor fuerza está precisamente en su resistencia ante el orden. La hegemonía y la contrahegemonía son ordenadoras, organizadoras, racionalizadoras. Son discurso, compendio de ideas; apuntan a la ortodoxia, por ello traen juicio, condena y muerte. El espacio de los imaginarios es más plural, por ello más caótico y por tanto más creativo. Lo vemos en las queridas comunidades con quienes hemos compartido estos recorridos. Ni nosotros ni nadie podrá descifrar y predecir lo que en adelante sucederá. La indeterminación de los imaginarios se-

28 El "intermedio" aquí no pretende suponer que deba existir un punto ideal o final. Cada proceso tiene su propia dinámica, historia y sentido. Se pretende simplemente hacer un esfuerzo de comparación.

guirá sin curso y sin discurso. Tal vez lo aquí dicho permita a algunos continuar en esfuerzos de interpretación comprensiva y creativa de sus historias de emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

Barabas, Alicia (comp.) 1994 "Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio", Biblioteca Abya-Yala Nº 11.

Caillois, Roger 1942 *El hombre y lo sagrado* (México: Fondo de Cultura Económica).

Chaves Mendoza, Álvaro *et al.* 1995 *Los Indios de Colombia*, Colección Pueblos y Lenguas Índigenas Nº 7 (Quito: ABYA-YALA).

Chartier, Roger 1996 *El Mundo como Representación. Estudios sobre historia cultural* (Barcelona: Gedisa).

Castillo Cárdenas, Gonzalo 1971 "Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX" en Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza: XI-XLV* (Bogotá: Comité de Defensa del Indio).

Castoriadis, Cornelius 2002 *Figuras de lo pensable*. Las encrucijadas del laberinto VI (México, Fondo de Cultura Económica).

Ceceña, Ana Esther *Estrategia de construcción de una hegemonía sin límites* en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cecena2/cecena.rtf>.

Ceceña, Ana Esther 2007 *Derivas de un mundo donde quepan todos los mundos* (Buenos Aires: CLACSO).

Comunidad Indígena Nasa 2000 *Mitos y Cuentos Nasa* (s/d).

Delahoutre, Michel 1995 "Lo sagrado y su expresión estética, espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos" en *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, recopilado por Julien Ries (Madrid: Trotta).

Durand, Gilbert 2000 *Lo imaginario* (Barcelona: Ediciones del Bronce).

Escobar, Juan Camilo 2000 *Lo imaginario*. *Entre las Ciencias Sociales y la Historia*. Cielos de Arena (Medellín: Fondo Editorial EAFIT).

Faust, Franz 2001 "Cauca Indígena" en *Territorios Posibles. Historia, Geografía y Cultura del Cauca. Tomo I* (Popayán: Universidad del Cauca).

Ferro M., Germán; Durán Calderón, Sandra Marcela *et al.* 2000 *La geografía de lo sagrado en Colombia. Los santuarios un escenario para la batalla, la circulación y la apropiación de signos* (Bogotá: Colciencias, Programa por la Paz, U de Los Andes).

Findji, María Teresa y José María Rojas 1985 *Territorio, Economía y sociedad Paéz* (Cali: Universidad del Valle).

García Canclini, Néstor 1990 *Cultura Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).

García Jordán, Pilar 2001 *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en Perú y Bolivia, 1820-1940* (Lima: IFEA/IEP).

Garretón, Manuel Antonio (coord.) 1999 *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado, Convenio Andrés Bello* (Bogotá: T. M. editores).

Geertz, Cliford 1990 *La interpretación de las culturas* (Gedisa: Barcelona).

Giménez, Gilberto 1996 "Territorio y cultura" en *Estudios sobre las culturas Contemporáneas*. Época II, Vol. II, Nº 4, Colima, pp. 9-30.

González, Fernán 1997 *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia* (Bogotá: Cinep).

Gutiérrez De Pineda, Virginia 1974 *La familia en Colombia* (Bogotá: Colcultura).

Gruzinski, Serge 1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a* Blade Runner *(1492-2019)* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica).

Houtart, François "La religión en los Procesos Mundiales: Reencantar el Mundo por el Símbolo y la Ética" en Ramírez Calzadilla, Jorge (comp.) *Globalización Religiosa y Neoliberalismo. Espiritualidad en tiempos de Crisis* (México DF: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones/CIPS).

Houtart, François 1992 *Sociología de la Religión* (Nicaragua: Ediciones NICARAO).

Hoyos Burbano, Leider Harcides 1997 *Álvaro Ulcué: Profeta de la Nueva Evangelización*, monografía presentada en Seminario Mayor Arquidiocesano de Popayán (sin publicar).

Jaramillo Uribe, Jaime 1989 "Ideas para una Caracterización Socio-Cultural de las Regiones Colombianas" en *Ensayos de Historia Social*, 2 vols. (Bogotá: Tercer Mundo Editores).

Konig, Hans-Joachim 1994 *En el camino hacia la nación* (Bogotá: Banco de La República).

Lemaitre, Eduardo 1981 *Rafael Reyes. Biografía de un gran colombiano* (Bogotá: Banco de la República).

Lozano Velásquez, Fabio y Ferro, Juan Guillermo (eds.) 2009 *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).

Lôwy, Michael 1998 *La Guerre Des Dieux. Religion et politique en Amérique Latine* (Paris: Ediciones Du Félin).

Marzal, Manuel M. 2006 *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Madrid: Trotta/Pontifica Universidad Católica del Perú).

Ornelas, Raúl "Contrahegemonías y Emancipaciones. Apuntes para un inicio de debate" en *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (Buenos Aires: CLACSO).

Ceceña, Ana Esther 2006 (CLACSO: Buenos Aires), en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cece/Raul%20Ornelas.pdf>.

Porto Gonçalves, Carlos Walter 2001 *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad* (México: Siglo XXI).

Rodríguez, Adolfo *et al.* 2005 Resistir para Vivir. Una Mirada Histórica al Movimiento Indio del Cauca 1970-2000. En Polémica. Edición Especial Coyuntural # 4-Revista de la Facultad de Sanín Cano, Baldomero. Administración Reyes, 1904-1909 (Bogotá).

Sarduy, Severo 1980 *El barroco y el neobarroco en América Latina en su literatura* (Bogotá: Siglo XXI).

Scott, James C. 2000 *Los Dominados y El Arte de La Resistencia*. Discursos Ocultos, Colección problemas de México (México: Ediciones ERA).

Silva, Renán 2007 *A la sombra de Clío* (Medellín: La carreta editores).

Subirats, Eduardo 2000 "Antropofagia contra globalización o el Paraíso en América Latina" en Quimera, 193-194, Cap. IV pp. 83-117 (Barcelona).

Taylor, Charles 2006 *Imaginarios Sociales Modernos* (Barcelona: Paidós).

VV.AA. 2004 *Manuel Quintín Lame. Los Pensamientos del Indio que se Educó dentro de las Selvas Colombianas* (Cali: Editorial Universidad del Cauca-Universidad del Valle, Facultad de Humanidades).

Wilches-Chaux, Gustavo 2005 *Proyecto Nasa: La Construcción del Plan de Vida de un Pueblo que Sueña* (Bogotá: PNUD).

Zibechi, Raúl 2007 *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento* (Lima: Universidad de San Marcos).

Zibechi, Raúl 2008 *Territorio de la dominación y de las resistencias*. Ponencia presentada al Seminario internacional de Configuración de territorios rurales en el siglo XXI (Bogotá: Universidad Javeriana).

Zibechi, Raúl 2005/2006 "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina" en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Nº 5 (México D.F.).

Catalina Romero*

RITUALES RELIGIOSOS Y POLÍTICOS EN EL PERÚ

UNA SECULARIZACIÓN ENCANTADA

UNO DE LOS OBJETIVOS DE ESTE ARTÍCULO es analizar la vigencia de relaciones sociales fuertes entre las religiones, la sociedad y la política en el Perú del siglo XXI, que se dan en un contexto de secularización. Para esto tomaré en cuenta las discusiones europeas contemporáneas sobre la secularización y la postsecularización, incorporando la noción de "encantamiento" que desarrollan Weber (1904) y Taylor (2011) para explicar la presencia del factor religioso y su influencia en la sociedad peruana. Finalmente, buscaré conexiones entre los espacios rituales tradicionales y los espacios públicos modernos, para ver si los rituales contemporáneos pueden entenderse como espacios colectivos de expresión que no llegan a ser espacios públicos deliberativos, pero sí que además de producir sentimientos de unidad elaboran el disentimiento individual y colectivo en las comunidades religiosas y políticas, influyendo así desde la cotidianeidad en la sociedad y la política.

En el Perú, como en muchos países de América Latina, se está pasando de una situación de monopolio religioso católico a una de pluralidad religiosa con mayoría cristiana, rompiendo así con la experiencia latinoamericana de Catolicidad, que se dio duran-

* Doctora en Sociología por la New School for Social Research (New York, EE.UU). Miembro del Consejo Ejecutivo de la Latin American Studies Association (LASA). Profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

te la colonia, dándole continuidad a la Cristiandad[1] europea. La pluralidad de la que hablamos se da entre religiones cristianas, las Iglesias protestantes, las denominaciones evangélicas que vienen de Estados Unidos y Canadá, y recientemente de Brasil y Chile. El judaísmo y el Islam están presentes pero en minorías muy pequeñas. Esta pluralidad se da también al interior de la Iglesia católica, sin ser esto algo nuevo, ya que corresponde a la complejidad de su organización tipo iglesia. Además, desde la región Andina y Amazónica, la pluralidad ha incluido a las religiones indígenas, que con las guerras locales primero y luego con la gran conquista europea se fragmentaron y casi desaparecieron al transformarse el orden político, social y religioso que configuraban la unidad del mundo que ellos conocían, pero sin embargo muchos rituales permanecieron en la práctica cotidiana de las comunidades y personas y se intentan reconstruir.

¿Cómo se relacionan los ritos y rituales con la memoria colectiva, y cómo permiten ampliar esa memoria incorporando relatos locales, subalternos o importados? ¿Cómo se logra oficializar un rito como parte de la celebración del colectivo institucional legitimando una práctica local o marginal? Es decir, ¿podemos ver los ritos religiosos y políticos como espacios congelados de estabilidad conservadora y también como espacios dinámicos de enfrentamiento de problemas e incorporación de los cambios?

RITUALES Y ENCANTAMIENTO

El acercamiento a los ritos y rituales, entendidos como ceremonias solemnes los primeros y cotidianas los segundos, nos permite –como hace Geertz[2]– descubrir las transformaciones que se pueden ir dando a nivel estructural y que no se perciben en la fluidez de las interacciones en la vida cotidiana que incluyen la respuesta a situaciones nuevas como la convivencia con gente de otras religiones, ideas políticas o costumbres locales. Pero propongo ir más allá para incorporar a nuestra comprensión de los ritos y rituales el fenómeno de la secularización de la sociedad y la permanencia de la creencia que es la situación que existe en América Latina y en otros continentes.

Charles Taylor (2011) explica en un reciente artículo la diferencia entre los ritos que él considera que tienen un sentido fuerte, quedando

---

1 Situación existente en Europa antes de la Reforma Protestante, donde todos los cristianos pertenecían a una sola Iglesia.

2 Me refiero a la excelente descripción y análisis de Geertz sobre la muerte del niño de Java y la dificultad de realizar el ritual del entierro ya no en un contexto rural de iguales, sino en un contexto urbano de diferentes.

otros que serían de débil significación. Los primeros están relacionados a una situación de encantamiento –tema que también desarrolla– y los segundos a una situación de secularización racional, que implica la no creencia, que es la que se ha dado en Europa. Para Taylor (2011: 51) el ritual en el sentido fuerte "nos transforma a nosotros, a nuestro mundo y a nuestra relación con Dios y con algún otro espacio superior". El *nosotros* en esta definición es muy importante, porque implica, según el autor, el sentimiento colectivo, y una acción concreta, corporal, que tiene un sentido simbólico que refiere y hace evidente algo que es importante para el sentido de la vida: ya sea nuestra causa o la bondad de Dios. Taylor compara estos rituales con los otros rituales que continúan en la vida social, como cantar el himno, saludar la bandera, la dedicación a diferentes causas, cuya eficacia es interior, psicológica, personal sin conectar realmente con los otros y con las alturas, quedándose en lo simbólico sin mayor eficacia. El movimiento hacia un nuevo sentido del ritual se desliza hacia el dualismo, porque lo corporal se ve como puramente externo y lo que importa sucede en el interior, dirá Taylor, quien termina por identificar en el movimiento de Reforma religiosa esta interiorización de la vida espiritual que desemboca en el individualismo racional característico de la cultura nórdica europea.

En el Perú –como en otros países Andinos y quizá más allá de estos– los rituales en el sentido fuerte persisten porque persiste la creencia y por lo tanto el encantamiento de la sociedad, que Taylor elabora más allá que Weber. El encantamiento comprende la religión, la magia, el chamanismo, la curación, el milagro, como sentimientos fuertes de presencia de lo divino o lo trascendente en medio de nosotros como comunidad o colectivo social integrado.

Trabajando con estos conceptos de rituales con sentido fuerte y de rituales privatizados que operan en la conciencia subjetiva pero sin eficacia histórica, en sociedades encantadas y en las secularizadas por el desarrollo del individualismo y la razón, analizaré los tipos de rituales que nos permitirán volver a pensar los procesos cotidianos que llevan a un proceso de secularización y de modernidad que dejan puertas abiertas al encantamiento.

Los casos que he seleccionado para este análisis son la celebración de la Independencia, que es un rito oficial cívico y militar donde hay un lugar para la religión; la procesión del Señor de los Milagros en Lima, que es una fiesta religiosa popular que durante largo tiempo ha sido considerada parte de la religiosidad popular originalmente de esclavos y más tarde extendida a diversos sectores populares, hasta incluir a todos sin distinción en lo que podemos considerar un conjunto de rituales; y en tercer lugar los rituales participativos que se practi-

can en algunas comunidades y parroquias del Perú y en otros países latinoamericanos, que vinculan la vida cotidiana y el compromiso personal, la comunidad y la afirmación individual, la razón crítica y la fe.

Haré una breve descripción de cada ceremonia y ritual señalando los distintos espacios en los que se desarrollan y la diversidad de situaciones donde el rito y la ceremonia tienen un efecto unificador que puede ser a la vez contestatario.

MISA Y *TE DEUM* EN FIESTAS PATRIAS

El primer caso seleccionado es el de la celebración de las Fiestas Patrias en el Día de la Independencia del Perú, los días 28 y 29 de julio de cada año. Como en muchos países de América Latina esta es una celebración principalmente cívico-política, en la que la Iglesia católica forma parte de las celebraciones centrales por haber sido parte del Estado hasta hace muy poco y por el papel que jugó en la jura de la Independencia. La celebración dura dos días, comenzando por la celebración de la misa en la Catedral de Lima a la que asisten el presidente, los ministros y las autoridades militares y civiles, luego de la cual se da inicio a las actividades del protocolo público.

Esta ceremonia no solo continúa el sentimiento de unidad del Estado con la Iglesia católica, sino la memoria del acontecimiento fundante de la Independencia. En 1821, la celebración de la Misa para dar inicio a la proclamación de la Independencia y a la juramentación del nuevo gobierno independiente de España, abrió las celebraciones en un contexto de tensión para los limeños españoles y criollos. Como dice Pablo Ortemberg[3] la intervención del Arzobispo Las Heras fue clave para la aceptación de San Martín en Lima y para proceder a la Proclamación de la Independencia y a la Juramentación del nuevo gobierno. Fue un proceso elitista y monárquico que garantizaba la continuidad pacífica de la autoridad criolla, es decir de los españoles americanos en una república de "indios".

La misa y *Te Deum* es una misa solemne, presidida por el Arzobispo de Lima, Primado del Perú, concelebrada por varios obispos y sacerdotes, diáconos que los asisten, acompañada por un coro, acólitos, incienso, el público invitado y la presencia de toda la prensa escrita y la televisión. El seguimiento de la liturgia establecida para el rito, ejecutado por la máxima autoridad de la Arquidiócesis con precisión

3 Sobre los rituales de la independencia en Lima, el autor hace una descripción y análisis de la secuencia de éstos, relacionando la ceremonia de Proclamación de la Independencia por San Martín con la misma ceremonia con la que se recibía a los nuevos virreyes, y la Jura del nuevo gobierno, con los procedimientos de juramentación que se usaron en las Juntas de Cádiz.

y dominio, convierte el rito en una representación en el sentido de actuación en un escenario, que en este caso es el altar de la Catedral de Lima. Cada participante en la ceremonia tiene un papel asignado, de mayor o menor importancia, que debe cumplir. El resto de los asistentes tiene el papel de público, que a veces entiende el argumento de lo que sucede en el altar, y a veces solo observan el desarrollo de la ceremonia con respeto y distancia. Lo mismo ocurre con la audiencia que sigue el evento a distancia física, aunque con una visión más clara y cercana, a través de la televisión.

Es un evento con poca participación masiva porque el público no puede ingresar a la Plaza Mayor ni a la Catedral, pero sí es seguido por el periodismo con ayuda de sacerdotes invitados o expertos que explican lo que significa la misa, el ritual solemne que se desarrolla que no es común ni conocido por las mayorías. Lo que veremos en lo ocurrido en la celebración de la Misa y *Te Deum* de 2012 es lo que podríamos llamar un ritual con poco sentido religioso y mucho sentido político. Después de un año de la elección del presidente Ollanta Humala, esta era la primera ocasión en la que éste concurriría al *Te Deum*, ya que el año anterior había asistido solo el presidente saliente Alan García Pérez. Pero el flamante presidente ya había sido invitado en 2011 a la Acción de Gracias de una Iglesia evangélica[4] y no había asistido. Este hecho despertaba expectativas sobre su asistencia a la misa de la Catedral, ya que esto podría definir su actitud frente al pluralismo religioso, al laicismo o laicidad[5] y al catolicismo. No se esperaban sorpresas porque no había habido choques entre el presidente y el Arzobispo, y se conocía la filiación católica del presidente y de su esposa. Desde la separación de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1979 en la que se dio por terminado el Patronato Republicano en el Perú, está en discusión la presencia única que tiene la Iglesia católica en los ritos cívicos públicos, tanto en el que analizamos como en las ceremonias de juramentación de cargos públicos o en la inauguración de obras públicas.

La asistencia del presidente y de su esposa a esta misa, con los miembros de su gabinete de ministros y de las altas autoridades, corroboraron la continuidad de la alianza entre Estado e Iglesia, pese a

4 En el gobierno de García el pastor evangélico Julio Rosas, empezó a organizar una misa de Acción de Gracias el día 30 de Julio terminadas las fiestas patrias, en la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera. El pastor Rosas fue elegido congresista en las filas del fujimorismo en el 2011.

5 En la última década ha habido grupos de presión que demandan la laicidad del Estado y que se termine la separación de la Iglesia Católica, mientras que otros demandan el pluralismo frente a las religiones y los mismos privilegios que tiene la Iglesia Católica para todas.

su separación constitucional. De hecho, la existencia de un Acuerdo entre el Gobierno peruano y la Santa Sede garantiza la protección que ésta recibe por ser un "elemento importante en el desarrollo histórico, cultural y moral de la nación" (Art. 50 de la Constitución del Perú). Además de la liturgia solemne en la misa, el momento esperado es el de la homilía o sermón. Este año estaban en curso varios conflictos por problemas ambientales y las industrias extractivas, creando tensiones políticas que habían llevado a aceptar la mediación del Arzobispo de Trujillo y de un sacerdote de los Sagrados Corazones muy reconocido por su trabajo con los pobres. La homilía fue el momento en el que el Arzobispo confirmó la posición de poder de la Iglesia sentando sus reflexiones sobre la necesidad de la unidad y el amor a la patria en momentos de conflicto, haciendo una crítica a las diferencias ideológicas, y revisando la contribución de la Iglesia a la patria a través de la educación. Con un especial énfasis en la educación superior, continuó con el tema del amor debido a la iglesia que sirve a la patria, recordó la vinculación entre el Estado y la Santa Sede por el Acuerdo, para terminar señalando los valores morales que debe seguir la sociedad. Más que un sermón movilizador dirigido a la feligresía se trata de un discurso oficial que sienta posiciones sobre temas sociales y políticos que el Arzobispo considera centrales para la Iglesia y el Estado, y que presenta en un lenguaje racional y doctrinal.

Se trata de un evento burocrático, cívico militar, al que se incorpora a la Iglesia que rememora la Declaración de la Independencia en Lima.[6] En términos de nuestro análisis, se trata de un rito de continuidad, que recuerda la Declaración de la Independencia reforzando la centralidad del poder político y religioso en Lima, así como la unidad formal y política de la Iglesia con el Estado, el poder de la Iglesia y su aspiración de influir en el gobierno desde la doctrina de la Iglesia y de la perspectiva del Arzobispo de Lima.

Ciertamente no es una ocasión para evangelizar, ni para hablar de Dios, aunque podría serlo. Y entonces podemos entenderlo como una ceremonia religiosa secularizada, sin el sentido fuerte del rito del que habla Taylor que produce una transformación eficaz de nuestro entorno, de nosotros y del mundo. Aunque parezca paradójico hablar de una ceremonia religiosa secularizada, me refiero al concepto de ritual que usa Taylor, al que he llamado "débil", que puede tener un

6 En la continuación de los ritos oficiales en el Congreso de la República ya se encuentra representado todo el país, y habría que estudiar cómo se celebra esta fecha en las otras ciudades. Las noticias destacan la celebración en la ciudad de Puno, siguiendo el mismo formato que la de Lima, con la presencia del Alcalde y el Obispo local, con participación de la sociedad civil.

efecto transformador subjetivo en la conciencia de cada uno de los presentes, pero ya no refuerza el sentimiento de identidad colectiva y de transformación del mundo que corresponde con el encantamiento. Por un lado refuerza la continuidad de la relación Iglesia y Estado que se confirmó en la Independencia del Perú, pero a la vez se distancia de la cotidianeidad de los ciudadanos de toda condición social que celebra la Independencia del Perú en un contexto que ya no es solo la ciudad de Lima, sino todo el territorio y sus ahora ciudadanos con distintas procedencias étnicas y recientemente religiosas.

EL SEÑOR DE LOS MILAGROS

El segundo caso es el de la devoción al Señor de los Milagros, donde estamos frente a un rito de sentido "fuerte". Se trata de una devoción popular de la colonia que progresivamente se ha ido haciendo más compleja y ampliando su convocatoria, siendo aceptada por la Iglesia y por las autoridades políticas. Se trata de una devoción que gira en torno a la figura de Cristo en comparación a las devociones en torno a la Virgen que existen en la mayoría de ciudades latinoamericanas, o las devociones a santas o beatos. El origen directo se atribuye a una cofradía de esclavos angoleños, ya la iniciativa de uno de ellos de pintar la imagen de una cruz para hacer sus oraciones, que más tarde se completa pintando la imagen de Cristo. El relato continúa en algunas versiones con la realización de un primer milagro de curación, y en otras se pasa de frente al terremoto de 1687 en Lima en el que no se destruye la pared donde estaba pintada la imagen. Es en esta ocasión en que se replica la imagen de Cristo en un lienzo y se la saca en procesión por haber protegido a los vecinos que se guarecieron en torno a ella. Sin embargo es a mediados del siglo XVIII cuando empieza a repetirse la procesión cada año, después de otro gran terremoto en Lima en el que los vecinos del lugar donde se tenía la imagen se salvan de morir al buscar refugio cerca de ella.

Otra versión del origen de esta devoción ritual está sostenida por la investigación de María Rostworowski (1992) donde encuentra que en el mismo espacio donde vivían los esclavos –llamado Pachacamilla– habían habitado indígenas de Pachacamac, divinidad que los protegía de los temblores y terremotos frecuentes en la zona. Por eso se habría llamado en el inicio a la imagen el Cristo de Pachacamilla. Los distintos relatos de origen dan cuenta de la influencia de los pueblos indígenas, angoleños y españoles en la formación de los rituales que dieron lugar a la devoción al Señor de los Milagros.

La hermandad del Señor de los Milagros, que se encarga de organizar la procesión y otros rituales, se fundó durante la Colonia en 1766 poco después de que se decidiera realizar la procesión anual-

mente. Está dirigida por un Mayordomo General recién designado por el Arzobispo de Lima desde 1946 por un periodo de tres años, y tiene una organización muy compleja con secretarías y subsecretarías que organizan a los miles de hermanos que participan organizados en cuadrillas de cargadores de las andas, a las que es muy difícil ingresar. Para dar cuenta del clima de la procesión y el carácter fuerte del ritual se presenta una descripción hecha por José Carlos Mariátegui, quien tomó este tema para un ensayo premiado por la Municipalidad de Lima en 1916:[7]

> "El cortejo del Señor de los Milagros es abigarrado, heterogéneo, inmenso, amoroso, devoto, creyente. Es aristocrático y canalla. Junta al dechado de elegancia con el ejemplar de jifería. Hay en él dama de alcurnia y buen traje, moza de arrabal, barragana de categoría, mondaria plebeya en arrepentimiento circunstancial, criada y fregona humildes. Y hay por otra parte varón pulcro y de buen tono, obrero mal trajeado y mal aseado, mendigo plañidero, hampón atrito, gallofero fervoroso y campesino zafio y rústico, todos ellos codeándose sin disgustos, grimas ni desazones." (Mariátegui, 1916)

Todas las clases y estamentos, hombres y mujeres de toda estirpe, que una multitud que se junta sin quejas ni lamentos, formando una unidad durante la procesión, llena de sentimientos, creyente.

> "Las manifestaciones de fe de una multitud son imponentes. Dominan, impresionan, seducen, oprimen, enamoran, enternecen. La contemplación de una muchedumbre que invoca a Dios conmueve siempre con irresistible fuerza y honda ternura. El paso de la Procesión del Señor de los Milagros por las calles de Lima produce una emoción muy profunda en la ciudad que se encuentra sorpresivamente invadida por un sentimiento ingenuo, sedante y religioso." (Mariátegui, 2016)

Hace casi un siglo, en una Lima que se moderniza y con un Congreso que acababa de promulgar la libertad de cultos en la Constitución de 1915 y el divorcio, Mariátegui dice que contemplar la muchedumbre creyente conmueve, con irresistible fuerza y ternura. Podemos decir que como un ritual fuerte, produce emoción profunda y un sentimiento ingenuo, sedante y religioso. Aún para el que está fuera, el rito atrae y produce efectos beneficiosos.

En su organización moderna, la procesión del Señor de los Milagros se sigue realizando anualmente en el mes de octubre saliendo dos

7 En varias páginas web que hablan de la procesión, se menciona este texto de Mariátegui, fundador del Partido Comunista (luego Socialista), en el Perú.

veces (el 18 y el 28) de la Iglesia de las Nazarenas, ubicada en el centro de Lima. Inicia el recorrido por las calles designadas, paralizando el tránsito de la ciudad, visitando hospitales e iglesias. En el camino ingresa a la Plaza Mayor donde recibe el homenaje del Alcade de Lima, del presidente y del Arzobispo. Anteriormente el recorrido se limitaba a la zona del Cercado, que es la parte antigua del centro, pero en la actualidad, la procesión llega a las zonas periféricas de la ciudad con nueva urbanización, hospitales y cárceles, donde se han formado tres nuevas diócesis. La procesión se inicia ahora con la imagen cargada en andas por los miembros de la Hermandad, con el acompañamiento de las mujeres que cantan y echan incienso y continúa luego en un transporte móvil que ha sido habilitado para llevarla a los nuevos barrios de la ciudad.

El Señor de los Milagros ya no es solo limeño, pues es conocido en todo el Perú, y los peruanos que han salido por miles al exterior han llevado al Señor de los Milagros con ellos y realizan procesiones en Nueva York, Washington, Chicago, París, Madrid, Tokyo y otras ciudades donde la imagen es recibida en alguna parroquia o en la casa de un miembro de la hermandad, y seguida por miles de peruanos y latinoamericanos que se congregan en torno al Cristo. Allí también reciben el homenaje de los diplomáticos peruanos que son invitados en cada lugar a participar en la procesión.

Pero la procesión no es solo un rito con sentido fuerte, congregando a una multitud que se siente hermanada por su religión y su nacionalidad, sino por los motivos y efectos de esta participación. Se acude a la procesión para pedir y para agradecer por la salud y el bienestar conseguido con el esfuerzo individual, la solidaridad comunitaria y la ayuda de Dios, trilogía que constituye la clave de un proceso de secularización encantada que puede ser un camino a una modernidad diferente.

En torno a la procesión se reorganiza el espacio social para dar paso a todo tipo de actividades cotidianas que permiten a los fieles prepararse para el rito. Los hermanos y devotos visten un hábito morado con un cordón blanco trenzado y los escapularios del Señor, que se venden en los alrededores de la iglesia de las Nazarenas de donde saldrá la procesión. Están los vendedores de todo tipo de viandas, desde los tradicionales anticuchos y picarones[8] –sin olvidar los famosos turrones de doña Pepa, preparados con harina y miel, que acompañarán a la multitud en las dos salidas de la procesión– hasta la comida rápida contemporánea que acude ante la ocasión para establecerse en

8 Los *anticuchos* son trozos de corazón de res adobados y asados a la parrilla insertados en una varilla, y los *picarones* son un dulce limeño parecido a los buñuelos.

tiendas improvisadas durante todo el mes de octubre.

Esta parafernalia acompaña la procesión también en el extranjero. Los hermanos encargados de la procesión como Mayordomos suelen invitar a un sacerdote peruano para que predique en la misa previa a la Procesión, y también organizar el viaje de anticucheras y picaroneras para que preparen las viandas para la fiesta posterior. El ambiente es el resultado de los sentimientos de la multitud, de su sufrimiento y alegría, de los que piden milagros, y de los que los agradecen y por eso siempre tiene algo de fiesta y de lamento que transforma la cotidianeidad y deja un efecto duradero en la vida de los devotos. Esto es lo que corresponde con el sentido fuerte del ritual según Taylor.

Este segundo caso a diferencia del primero surge en el estamento más bajo de la sociedad, la población africana esclava durante la colonia, extendiéndose al poco tiempo a la población mestiza y blanca. Recientemente hay interpretaciones que buscan incorporar alguna conexión histórica con tradiciones indígenas, pero es también recientemente que personas de todo el país y no solo de Lima se identifican con esta devoción. Como hemos visto, el arzobispado de Lima recién nombra al Mayordomo Principal de la Hermandad a mediados del siglo XX, lo que supone una posibilidad de supervisión y control. Esto es así porque estas hermandades están formadas por laicos y se autosostienen, lo que les otorga una gran autonomía. Son un ejemplo de asociación civil entre voluntaria y corporativa, que a veces han sido perseguidas por la Iglesia pero que han llegado a ser reconocidas después de mucho tiempo como en este y otros muchos casos en el Perú.

La procesión del Señor de los Milagros, como muchas otras que se realizan en todo el país a lo largo del año, es un momento fuerte en la vida de comunidades territoriales y religiosas que vincula los distintos mundos en los que se ha separado la vida cotidiana. Personas que durante el año no se acercan a la Iglesia, participarán ritualmente en la procesión todos los años, y a veces en todas las ceremonias y actividades durante el mes de octubre. Y también cumplirán puntualmente con su cargo, voto u obligación. ¿Pero cuál es la relación entre este mundo religioso con el del trabajo, la familia y la política? Es en este sentido que podemos hablar de secularización encantada, porque el sentido fuerte está en la transformación que produce en nosotros, como personas que sienten el vínculo con la trascendencia, en familia, en la Hermandad y con las comunidades que participan como tales, pero ya no es la transformación del pueblo, el barrio, ni la nación.

Pero un ritual que nace desde abajo, en una sociedad fuertemente dividida en estamentos sociales, étnicos y nacionales, con parroquias de indios y de españoles, probablemente desde su creación produjo un

sentimiento de unidad ante el Señor de los Milagros. Al final tanto los señores como los esclavos corren el riesgo de morir en un terremoto, y tanto unos como otros pueden ser salvados por la acción eficaz del Cristo. Se trata de otro tipo de racionalidad que la científica, quizá más política que técnica, para sobrevivir en relaciones de desigualdad y opresión, que queda por estudiar.

Las hermandades, cofradías y asociaciones religiosas vinculadas a la religiosidad popular son espacios eclesiales[9] que relacionan el interés individual y el desarrollo personal con la solidaridad del grupo y la ayuda de Dios. Espacios que podrían ser integradores de mundos compartimentados en la vida cotidiana, si se abrieran como espacios públicos de interacción y formación de opinión y de una ética pública.

COMUNIDADES ECLESIALES

El tercer caso no es tan delimitado como los dos primeros, que son rituales antiguos en la iglesia peruana. En el primer caso se mantiene casi tal cual pese a los cambios en la sociedad y la política, y en el segundo se crece con la ciudad y con el movimiento espacial de sus devotos, pero sin cambios en el sentido del ritual. Este caso da cuenta del proceso de apertura a la participación de los fieles como resultado de tres eventos: el Concilio Vaticano II, Teología de la Liberación y la segunda reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín. Lo estoy considerando porque hace el puente entre el ritual y el espacio público, que es el tercer punto que me interesa explorar en este artículo.

Más que eventos aislados, se trata de tres acontecimientos eclesiales que se acumulan. El Concilio Vaticano, visto desde Europa, fue un intento de *aggiornamiento* de la Iglesia para acercarse a los problemas que venía planteándole la modernidad. Pero fue más allá de esto en su propuesta de abrir la Iglesia a la historia, invitando a mirar con atención los "signos de los tiempos", a ser una Iglesia de los pobres (Juan XXIII, 1962). Ese llamado que no tuvo espacio para desarrollarse en el Concilio mismo, fue recogido por los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín en septiembre de 1968 y en su práctica eclesial posterior. Así como el Concilio cambió el rumbo previsto por la Curia Romana, y dejó de ser un ritual eclesiástico de

9 Distinguimos lo "eclesial" de lo "eclesiástico" para referirnos a la vida cotidiana de los fieles individuales u organizados que pertenecen a la Iglesia pero que no forman parte del aparato de gobierno de la Iglesia, de las diócesis, arzobispados, el clero y la jerarquía. Haciendo una analogía, podríamos entender lo eclesial como el espacio de la sociedad civil en la Iglesia, y lo eclesiástico como el gobierno de la Iglesia.

confirmación colectiva de los dogmas y tradiciones, para convertirse en un espacio público interno de discusión entre los responsables de la Iglesia, la Asamblea de obispos de Medellín no fue solo un rito de recepción de los resultados del Concilio, sino que se convirtió en un espacio público latinoamericano de discusión y deliberación sobre los problemas de la Iglesia latinoamericana y el testimonio que venía dando y debía dar desde el punto de vista del Evangelio y la tradición eclesial. En medio de estos dos eventos, en el mes de agosto de 1968, Gustavo Gutiérrez –entonces sacerdote diocesano peruano y latinoamericano cercano a laicos, obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos de las Iglesias de Brasil, Chile, Argentina, Uruguay, entre otras– presentó por primera vez el esbozo de Teología de la liberación, que se publicaría en 1971. Detrás del Concilio había una historia, y detrás de la II CELAM en Medellín la experiencia de cristianos latinoamericanos y de la Iglesia que buscando la justicia y la libertad vivían bajo regímenes dictatoriales represivos. La Teología de la liberación (1971) recoge la teología y la visión del Concilio, lee la historia latinoamericana haciendo una reflexión crítica sobre ella y recoge la experiencia vivida por millones de cristianos latinoamericanos para entender el sentido de su fe y su testimonio del Evangelio a la comunidad eclesial.

Estos tres acontecimientos permiten que se hable de una nueva evangelización en América Latina, donde el Evangelio llega a la mano de los creyentes a través de la Iglesia católica. La evangelización permitió en el Sur Andino peruano reconstruir la historia de opresión, esclavitud, muerte y pérdida de identidad de los pueblos andinos para reconocerse como personas, creyentes, amadas por Dios, con dignidad y derechos. La empatía con el pueblo de Israel en la Biblia se hacía fácil. La búsqueda de liberación comienza desde la propia persona y de su situación social. Ser indio no es ser inferior; hablar quechua, aymara o ashuar no es señal de ignorancia o primitivismo. Exponer en público las creencias sobre la Madre Tierra, la *Pachamama*, o sobre el poder del Sol y otras fuerzas de la naturaleza, no es un delito ni señal de ser paganos, sino el comienzo de una conversación, de la ocasión de intercambiar ideas y creencias en una nueva relación social de evangelización (Romero, 1989).[10] Se trata de una corriente evangelizadora que se ha exten-

10 Romero se refiere a ese proceso como uno que abre nuevas relaciones sociales de evangelización, basado en la comunicación de la Palabra que entra en la historia. Esta vez en la historia andina de manera dialogante, respetuosa del otro. Este mismo proceso tiene lugar en Bolivia, Ecuador, y en el Brazil con los pueblos autóctonos.

dido por todo el continente, tanto en el campo como con una presencia muy significativa en las ciudades que desde los años sesenta crecen desmesuradamente en toda América Latina. Son años en los que el Evangelio y la vida eclesial llegan a los pobres, y entre ellos a los indígenas, las mujeres y los oprimidos que se convierten en referentes fundamentales de la evangelización.

Esta nueva evangelización no se da de manera general y homogénea en la Iglesia, sino que despierta un conflicto interno de dimensión internacional, tanto en oposición a los resultados del Concilio Vaticano II como a los del CELAM en Medellín y a la Teología de la liberación, que también se produce con sus propios aportes en otros países e Iglesias. El tema central de esta oposición es negar el carácter teológico de estos tres acontecimientos, su valor evangelizador y eclesial y reducirlos a episodios sociológicos e ideológicos, quizá con la influencia del paradigma de la secularización, que no le reconoce valor propio a las creencias y prácticas religiosas.

En este contexto conflictivo en la sociedad, la política y en la Iglesia católica, atravesado por una modernidad secularizadora, la experiencia de pertenecer a una comunidad cristiana o eclesial ha permitido dar sentido al mundo en transformación y tener algo que decir como creyente desde la fe en Jesucristo. Las comunidades han hecho posible sentir en la vida cotidiana la pertenencia a la Iglesia, así como a la sociedad y a la política, donde también se suele pertenecer a organizaciones voluntarias. Han permitido acercar la vida a la fe, a la política, al trabajo y a la cultura, relacionándolas de distintas maneras. Desde separar cada espacio –como corresponde a la secularización– hasta viviendo de manera coherente en cada uno de ellos.

A diferencia de los dos casos anteriores, la comunidad cristiana produce un sentimiento de pertenencia a la Iglesia y permite interactuar con otras comunidades eclesiales[11] y con la organización eclesiástica en sus distintos niveles jerárquicos. De esta manera la membresía e identidad religiosa adquiere otro sentido en el que interviene la razón y el diálogo junto a la relación con la trascendencia. Los rituales tienen sentido fuerte, pero su eficacia transformadora se manifiesta en la persona, en el florecimiento humano y en la transformación del mundo y del nosotros que ya no se disocia de la noción de trascendencia.

---

11 En el Perú se llaman "comunidades cristianas", en Brasil "comunidades eclesiales", pero se refiere a lo mismo. En los dos casos son muy heterogéneas, y los rituales tienen un sentido fuerte que no radica solo en la repetición y continuidad, sino en los efectos que tienen en la vida de las personas y en su entorno.

LA SECULARIZACIÓN Y EL SENTIDO DE RITOS Y RITUALES DESDE AMÉRICA LATINA

La discusión contemporánea del paradigma de la secularización nos ayuda y nos libera en cierta manera de categorías construidas en otros contextos históricos y culturales que limitaban nuestra comprensión de procesos históricos tanto seculares, valga la redundancia, como religiosos que han tenido y tienen lugar en América Latina. Los tres ritos, rituales y ceremonias que he presentado se realizan en distintos niveles de la sociedad y de la organización eclesial. El primero en el nivel jerárquico de la Iglesia católica, que ya no está sola en el campo religioso peruano, y en el nivel del gobierno del Estado. El segundo en el nivel de los ahora ciudadanos devotos asociados en una Hermandad religiosa tradicional, reconocida finalmente por la Iglesia, que está en proceso de nacionalización y globalización; y el tercero reabre comunidades como espacios de encuentro en la sociedad eclesial, articulado por parroquias, congregaciones y movimientos religiosos, que como organizaciones voluntarias se ubican en la sociedad civil tanto eclesial como social. Los tres casos nos ayudan a preguntarnos por el sentido de lo que seguimos llamando secularización en América Latina, visto desde el Perú.

¿Por qué secularización? Porque la discusión sobre la continuidad de relaciones fuertes entre la religión, la sociedad y la política en América Latina y sobre el encantamiento parte de la necesidad de precisar esta categoría para poder entender otras sociedades diferentes a la europea en su historia y en sus religiones. Para Taylor (2011: 36) la trayectoria que sigue la secularización en Europa puede seguirse en tres grandes etapas que no tienen por qué darse en otras sociedades: la distinción entre Iglesia y Estado, la separación de Iglesia y Estado, y finalmente el alejamiento de la religión del Estado y de la vida pública. Presentando ejemplos de China e India comenta la confusión que causa intentar aplicar el término "secular" en otras sociedades para dar cuenta de los fenómenos en cuestión. Retomo de esta discusión la referencia que hace a Ashis Nandy, presentando dos nociones diferentes de lo secular que presenta constantes problemas:

> "…primero, el sentido 'científico-racional' del término, que casi lo identifica con la modernidad y, segundo, una variedad de significados 'acomodaticios', que tienen su raíz en tradiciones indígenas. El primero intenta liberar la vida pública de la religión; el segundo busca más bien abrir espacios 'para un diálogo continuo entre tradiciones religiosas y entre lo religioso y lo secular'" (Nandy, 2002; Taylor, 2011: 36).

En esta misma perspectiva crítica de la transposición de la noción de secularización como proceso a otras latitudes está Talal Asad en su

libro sobre la formación de lo secular en el Cristianismo, el Islam y la Modernidad. Recojo el final de su discusión sobre lo que podría ser una antropología del secularismo para este autor, después de contrastar dos textos sobre el mito, el símbolo y la alegoría que muestran que ni para los europeos occidentales hay un acuerdo sobre el tema:

> "Tanto en De Man y en Benjamin lo secular se opone claramente a lo mítico. Para De Man esto significa la exclusión del simbolismo, para Benjamin la inclusión de la alegoría. Las dos aproximaciones me parece que tienen diferentes implicancias para la investigación y para la política. La una llama a desenmascarar una ilusión colectiva, a mirar a través del 'mundo encantado' (De Man, 1983), la otra a explorar el juego intrincado entre representaciones y lo que representan, entre acciones y las disciplinas que apuntan a definirlas y validarlas, entre juegos de lenguaje y formas de vida. Porque Benjamin trata de mantener una tensión continua entre juicio moral e investigación abierta, entre reasegurar la ilustración y la incertidumbre del deseo, él lo ayuda a uno a enfrentar las conexiones ambiguas entre lo secular y la política moderna." (Asad, 2003).

Para concluir, deseo retomar los tres casos que he presentado para abrir nuevos temas de reflexión sobre rituales y secularización, sobre religión y política. En el primer caso, creo que estamos más cerca de la experiencia europea de secularización, porque se trata de un rito político, oficial y burocrático en el que participa la Iglesia. Es el campo de las relaciones Iglesia-Estado en un contexto en el que se inicia la separación institucional de ambos, pero en el que la sociedad todavía no ha tomado conciencia de lo que ello significa. Y aquí incluimos a los medios de comunicación, las elites políticas y la sociedad en su conjunto. Los más claros sobre el proceso en curso son probablemente las elites religiosas de las distintas Iglesias y confesiones, y las elites ilustradas en la tradición europea.

El segundo caso nacido de una experiencia de fe de esclavos africanos trasladados al Virreinato del Perú, que es una colonia española, muestra una continuidad importante como hermandad y como experiencia de transnacionalidad parte de un nuevo proceso de globalización. Los miembros de la hermandad y otros peruanos emigrantes han llevado al Señor de los Milagros con ellos a los países adonde emigran. Saliendo de una tradición mágico-religiosa, frente a la que la Iglesia ha tomado cuidadosa distancia en distintos momentos para terminar reconociéndola por su dimensión y alcance, es una experiencia encantada que se ubica en el campo de la sociedad civil, escapando en cierta manera de la contraposición entre religión y política, y de la discusión sobre la separación de la Iglesia y el Es-

tado. Nos deja en el terreno antropológico del mito fundante, y lo que representa la procesión cada año, la transformación física de las calles que recorre que se tiñen de morado y son invadidas por una masa compacta de devotos, y la parafernalia mercantil que los sigue y acompaña. Los autores presentados nos invitan a mirar este ritual de otra manera, saliendo del escenario europeo, me animo a recurrir a la experiencia norteamericana. ¿Cómo se leerían estos eventos a partir de la experiencia religiosa siguiendo a James por un lado y a G. H. Mead por otro? ¿Cuál es la racionalidad que acompaña a esta multitud creyente, qué criterios morales sostienen su estilo de vida más allá de la procesión y el mes de octubre? ¿Y qué significa la globalización de esta devoción? Releyendo a Appadurai encontré el apoyo que necesitaba para darle sentido a esta novedad. Preguntándose sobre cómo hacer antropología global, plantea que lo que se necesita es seguir haciendo descripciones densas, pero tomando conciencia de que ya no se pueden seguir trayectorias de vida localizadas particulares. La desterritorialización y el mundo globalizado han ampliado los vínculos entre la imaginación y la vida social. Y las consecuencias para las ciencias sociales son importantes. Podemos seguir usando la noción de *habitus* de Bourdieu, nos dice, pero acentuando su idea de improvisación que tiene que responder a los desafíos que enfrenta la persona al vivir en mundos de la vida que están frecuentemente fluyendo (Appadurai, 1996: 56).

El tercer caso combina la experiencia de avanzada de una Iglesia globalizada y transnacional, como las experiencias de organización de comunidades ilustradas laicas católicas en Europa, con la de llevar a la Iglesia más cerca de los pobres y los sectores medios, formando comunidades de base en la Iglesia. De esta manera se abrió la pertenencia a la Iglesia a los que se sintieran llamados, por eso las he llamado organizaciones voluntarias, sin votos ni compromiso de por vida, aunque muchas de ellas lo hayan vivido, sin delimitación territorial como en las parroquias, ni control de sus reglas de vida como en las congregaciones religiosas. ¿Cuántas son y quiénes siguen participando? ¿Cómo se conectan con la Iglesia o a qué redes globales pertenecen?

Las preguntas que planteo para terminar van más allá de la rápida mirada que hemos planteado al analizar los ritos y rituales para acercarnos a las relaciones entre religión y política. Esto se debe a la discusión iniciada con las nociones de *encantamiento* y *secularización* que nos ha permitido mirar de otra manera nuestros casos. Creo que ha sido positivo explicitar los límites que nos pone la relación establecida entre secularización y modernidad, al dejar de lado la influencia del factor religioso en la historia de la sociedad peruana

y en su actual proceso de modernización. También ha sido positivo el diálogo interdisciplinario sostenido con la antropología desde mi posición como socióloga para abordar el tema del ritual, relacionado desde mi punto de vista con la secularización que de otra manera se está viviendo en el Perú.

Pero no quiero dejar de mencionar que más allá de la experiencia europea tenemos que mirar a otras trayectorias, como la norteamericana y las de nuestros vecinos de otros continentes para entender mejor el sentido en el que caminamos y las relaciones que se van estableciendo entre religión, sociedad y política, en un mundo globalizado por el mercado.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun 1998 *Modernity at Large.Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota).

Asad, Talal 2003 *Formartions of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press).

Casanova, José 1994 *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press).

Geertz, Clifford 2003 *La Interpretación de las Culturas* (Buenos Aires: Gedisa).

Gutiérrez, Gustavo 1971 *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima: CEP).

Gutierrez, Gustavo 1987 *La Fuerza Histórica de los Pobres* (Lima: CEP).

Habermas, Jürgen 2006 "Religious in the Public Sphere" en *European Journal of Philosophy* Vol. 14, Issue 1, pp. 1-25.

Juan XXIII *Mensaje radial de su Santidad Juan XXIII un mes antes de la Apertura del Concilio Vaticano II* (martes 11 de septiembre de 1962).

Mariátegui, José Carlos 2006 *La procesión del Señor de los Milagros* (Lima).

Nandy, Ashis 2002 *Time Warps* (Piscataway, NJ: Rugers University Press).

Ortemberg, Pablo 2009 "La entrada de José de San Martín en Lima y la proclamación del 28 de julio: la negociación simbólica de la transición" en *Histórica XXXIII*, Nº 2, pp. 65-108.

Romero, Catalina 1989 "Evangelización: una nueva relación social" en *Páginas* Vol. XIV Nº 99, pp. 17-26.

Romero, Catalina 2003/2004 *Para entender la Religión en América Latina* (Lima: Fondo Editorial PUCP).

Romero, Catalina 2008 *Religión y Espacio Público* (Lima: CISEPA).

Rowstorowski, María 1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros: Una trayectoria milenaria* (Lima: IEP).

Taylor, Charles 2011 "Western Secularity" en Craig Calhoun, *et. al* (editores) *Rethinking Secularism,* pp. 31-53 (Oxford: Oxford University Press).

Verónica Giménez Béliveau*

IDENTIDAD, RELIGIÓN, MOVILIDADES

PENSAR LA NACIÓN Y LAS PERTENENCIAS RELIGIOSAS A PARTIR DE LA PERSPECTIVA DE MIGRANTES ARGENTINOS DE CLASE MEDIA EN NUEVA YORK Y SAN FRANCISCO

AQUEL CONJUNTO DE PROCESOS que conocemos como globalización, con la contracción del espacio y del tiempo (Castells, 1997), ponen de manifiesto tensiones en construcciones colectivas políticas y simbólicas de distinto orden, entre ellas las naciones. Pero los enunciados problemas, trabas y disoluciones que se suponía la globalización debería acarrear a las estructuras de los Estados nacionales y a las identidades nacionales no siguieron los caminos rápidos anunciados en las teorías, más bien se adaptaron a las texturas sociales y a las particularidades de cada región.

Este artículo se propone analizar la articulación entre los componentes identitarios nacional y religioso en un grupo de migrantes argentinos en Estados Unidos. Elegí trabajar con migrantes porque considero que a menudo la mirada desde los márgenes nos ayuda a comprender dinámicas sociales que, observadas desde el núcleo de ciertos procesos, se perciben de otras maneras. Y los migrantes, con su perspectiva excentrada, nos ayudan a pensar estos procesos. Esta decisión de investigación, en el cruce de perspectivas teóricas y me-

* Doctora en Sociología (EHESS, Francia/UBA, Argentina), investigadora del Conicet, miembro del Programa de Sociedad Cultura y Religión del CEIL-PIETTE-CONICET.

todológicas, enfoca las maneras en que los migrantes elaboran sus identidades en el cruce entre las pertenencias religiosas y las representaciones nacionales, y procesan la lejanía revisitando los tópicos de la nacionalidad y de las creencias.

El recorrido del presente artículo propone, en su primer apartado, una serie de reflexiones en torno de la religión como hecho social y su relación con la movilidad, y con los anclajes nacionales. Luego, a partir del trabajo empírico con migrantes argentinos en Estados Unidos (realizado durante 2008), trabaja la reelaboración de la identidad en relación con los tópicos nacionales, en el tercer apartado, y las relaciones con la religión en un contexto migratorio particular, en el cuarto.

PENSAR LA RELIGIÓN, SUS MOVIMIENTOS Y SUS ANCLAJES[1]

El abordaje de la religión desde las ciencias sociales se ha interesado desde hace décadas en los procesos relacionados con la globalización. Movilidades, flujos, creencias que se desplazan en el espacio y pertenencias que se reactivan a lo largo del tiempo son temas que interesan particularmente a los investigadores de las ciencias sociales de la religión, objeto móvil que históricamente tensiona las territorializaciones de los Estados nacionales. Es que la religión como objeto de estudio se ha vuelto una herramienta interesante para pensar la relación entre sociedad y territorio en la era moderna, que fuera asumida en términos de identidad por las ciencias sociales (Robertson, 1994: 122). Desde el análisis pionero de Roland Robertson (1994), numerosos trabajos han discutido la naturalización de esta asociación. Nos interesa aquí sugerir algunas notas de investigación sobre las modalidades a través de las cuales los desplazamientos en que la religión interviene de alguna manera pueden ser utilizados para pensar la relación entre categorías como territorio, identidad, subjetividades, memoria y espacio público.

Podríamos realizar, a partir de los estudios sobre globalización y transnacionalismo, un intento de pensar los desplazamientos de personas, bienes y símbolos en los que la religión interviene de alguna manera a partir de una serie de entradas. En principio podemos pensar que la religión se mueve a partir de los desplazamientos organizados por instituciones religiosas, como también sobre las trayectorias de los migrantes que llevan consigo sus creencias, y ligada a la circulación y formación de redes desde de núcleos/ anclajes fijos. De estas

1 Una versión preliminar de estas reflexiones fue publicada en Verónica Giménez Béliveau, "Religión y transnacionalismos, apuntes de investigación", *Newsletter 21*, ACSRM, 2011.

tres entradas, las dos primeras han sido las más transitadas en los estudios sobre religión y movilidad.

Esta manera de pensar las movilidades de la religión en la época contemporánea presenta analogías con la interpretación de Portes, Guarnizo y Landolt (2003), ya clásica en los estudios sobre transnacionalismo, quienes distinguen entre "transnacionalismo desde arriba" y "transnacionalismo desde abajo". El primero se refiere a las actividades transnacionales de agentes como las grandes corporaciones y los gobiernos, que poseen vastos recursos económicos, políticos y organizativos, mientras que el segundo denota las acciones de migrantes, cuyas actividades se sustentan en recursos a pequeña escala (redes y cadenas migratorias, remesas, comercio minorista). Pero también encontramos en esta distinción resonancias de la tensión ya planteada por la sociología clásica entre sujetos individuales y colectivos. Como para el análisis de cualquier tipo de movilidades contemporáneas, estudiar las circulaciones en que la religión interviene se vuelve interesante a partir del análisis de espacios concretos: éstas no se producen en un espacio uniforme, sino que se van organizando según circuitos texturados, en los que las asimetrías contribuyen a consolidar las direcciones de los desplazamientos.

En la primera de las entradas que consideramos, es la religión la que organiza el movimiento. Es decir, las personas que se desplazan a través de las fronteras nacionales lo hacen "montadas" sobre un movimiento decidido por la institución religiosa como una de las vías de expansión de la propia organización. Es el grupo aquí el que decide los destinos, facilita los desplazamientos, y proporciona a los fieles una formación sólida que los prepara para enfrentar las dificultades de la vida en otro contexto cultural, geográfico y lingüístico. El movimiento expansivo de la Iglesia católica hacia Europa del Este luego de la caída de la Unión Soviética estudiada por Della Cava (1997) es un interesante ejemplo de este tipo de movimiento, así como la expansión de los movimientos emocionales carismáticos católicos y católicos integristas y "restitucionistas" trabajados por Hervieu-Léger (1997), y los carismáticos brasileros que se instalan en Portugal trabajados por Gabriel (2009). La expansión de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que desde Brasil se ha difundido en América Latina, Europa, Asia, África y América del Norte a partir de un esquema basado en la teología de la prosperidad y la elaboración de una estrategia de acceso a los medios (Oro, Corten, Dozon, 2003) es otro de los fenómenos interesantes en este sentido.

En la segunda de las entradas, la religión no organiza el movimiento, sino que viaja como otro más de los marcadores identitarios que transportan los migrantes. La movilidad aquí aparece generada

a partir de otras motivaciones –económicas, políticas, personales– y el desplazamiento de las creencias y prácticas religiosas sigue a quienes se trasladan.

Este tipo de desplazamiento de la religión se "engancha" en los circuitos organizados por la demanda de trabajo y las expectativas de ascenso social y de mejora económica: de los países de América Central y andina a Estados Unidos, de África a Europa, de los viejos territorios colonizados a las viejas potencias colonizadoras (Sassen, 2007). Es posible también ver, sin embargo, otros circuitos: ciertas advocaciones de la virgen provenientes de Bolivia se festejan en Argentina, como la celebración de la Virgen de Urkupiña, estudiada en Córdoba (Giorgis, 2004) y en Ushuaia (Mallimaci Barral, 2010), y la fiesta de la Virgen de Copacabana en Buenos Aires, analizada por Grimson (2005), las celebraciones a Yemanjá en los distintos lugares de América, analizadas por Frigerio (2012), Oro (2012) y Argyriadis (2012).

Frecuentemente movilizadas junto a otros aspectos de la construcción identitaria, activados frente a la necesidad de afirmarse en un contexto socio-cultural y religioso nuevo, creencias y prácticas religiosas suelen articularse con símbolos nacionales y étnicos (Ávila Molero, 2005).

En la tercera de las entradas que hemos planteado, encontramos los desplazamientos de individuos que se mueven entre distintos espacios geográficos que funcionan como centros de formación y entrenamiento de agentes religiosos. A través de estas circulaciones (que presentan analogías claras con la forma de construcción de los circuitos académicos y universitarios), los líderes religiosos se forman, enseñan, dan conferencias y participan de cursos. Estas circulaciones profundizan los lazos entre comunidades en diferentes países, crean el imaginario de comunidad transnacional, portadora de una ética que va más allá de los valores encarnados en las naciones singulares. Este tipo de circulación ha sido estudiada por Alves (2009) para el caso de los pastores pentecostales que crean redes en el MERCOSUR, por Gobin (2008) –que analiza la iniciación de extranjeros en la Santería y el Culto de Ifá en Cuba– y por Trisconi (1998), quien profundiza en el análisis de las redes de intelectuales católicos organizados por Pax Romana, y es también el caso de la circulación transnacional de los especialistas católicos en bioética (Irrazábal, 2013).

La expansión de las religiones a lo largo de la historia conoce estos desplazamientos de sentido que, recurriendo a universales éticos, facilitan los desanclamientos geográficos de poblaciones y de símbolos. No son, sin embargo, las únicas relaciones posibles entre religión y movilidades. Podemos pensar también la circulación de mercancías

asociadas a los cultos religiosos (Algranti, 2013), la presencia de las religiones en el cyberespacio (Segato, 1995), y los buscadores individuales que se mueven en busca de opciones espirituales y religiosas.[2]

SER "HISPANO", HACERSE "LATINO". LA IDENTIDAD NACIONAL EN CUESTIÓN

Luego de un primer acercamiento conceptual, nos interesa trabajar –a partir de la experiencia del trabajo de campo– una de las posibilidades de pensar la religión en movimiento, ligada a la migración de argentinos de clase media a Estados Unidos. Así definido, el objeto de estudio presentó algunas particularidades que lo distinguen de otros colectivos migrantes de América Latina en Estados Unidos (Stokes, 2003). Al comenzar a trabajar en la relación de los migrantes con la religión, aparece rápidamente un deslizamiento, constituido por distintas desarticulaciones que impiden pensar a "los argentinos" como un colectivo homogéneo, en este como en otros puntos. Con escasos rituales colectivos de comunidad y pertenencia, los migrantes con los que trabajaba tenían una relación que reivindicaban individual con distintas familias de fe, no les interesaba demasiado mostrar su identidad como colectivo. Me propuese pensar, entonces, en las construcciones identitarias que los migrantes reivindicaban, pero partiendo de la manera en que ellos elegían pensarse, de la manera en que relataban su proceso migratorio, de la forma en que construían (o no) su relación con su religión, es decir a partir del relato de su propia individualidad.

LA EXPERIENCIA DE CAMPO: ARGENTINOS EN ESTADOS UNIDOS

Este trabajo refleja los resultados preliminares de un trabajo de investigación de campo que comencé en enero de 2008. Una beca Fulbright/CONICET me permitió instalarme tres meses en los Estados Unidos, primero en la ciudad de San Francisco y luego en la de Nueva York. Fue una experiencia de investigación interesante, que abordé desde las herramientas teóricas de la sociología y a partir de metodologías cualitativas, basadas en las técnicas de entrevista y etnografía. La definición del campo de estudio se orientó a partir de las preguntas que estructuraron la investigación, y que tenían que ver fundamentalmente con el estudio de las prácticas transnacionales de los migrantes en Estados Unidos. Como el foco de interés estaba puesto en los flujos y los desplazamientos, elegí analizar grupos de clase media cuya si-

2 Agradezco a Renée de la Torre la sugerencia de estas categorías en el marco del *II encuentro Clacso, Religión y Sociedad: Lenguaje, Símbolos y Rituales religiosos en la construcción política de identidades en las naciones latinoamericanas*, realizado en Bogotá, en septiembre de 2012.

tuación migratoria en Estados Unidos fuera legal en el momento de la entrevista. Además, acoté la población elegida desde el punto de vista de la edad, inclinándome por migrantes de entre 30 y 45 años. De esta manera, entrevisté a personas que "estaban en proceso de migración", que definían la propia situación más a partir de la descripción de procesos que de estados consolidados. "Yo no sé si me voy a quedar acá o voy a volver" es una frase que escuché frecuentemente en las entrevistas, con un abanico de posibilidades a la hora de situar "acá" y de definir el lugar hacia el cual se "vuelve".

Una reflexión más sobre el tipo de terreno que abordé en los primeros meses de 2008 es que los sujetos a quienes entrevisté y que accedieron a relatarme su vida, su trabajo y sus amores y amistades, compartían conmigo –aunque circunstancialmente– la situación de ser argentinos viviendo en Estados Unidos. Una serie de complicidades sentidas aunque no explicitadas, fueron una constante en mi trabajo de campo, y favorecieron el contacto y la relación con los migrantes. Otra característica a destacar es que me encontré con sujetos particularmente reflexivos sobre su propia experiencia. El presupuesto en investigación cualitativa que indica que toda persona produce conocimiento sobre sí, se vuelve particularmente fuerte cuando se trabaja con quienes han decidido salir de su país e instalarse en otro. La reflexión sobre la propia situación en otro lugar, la comparación entre el país de origen y el de destino, el sopesar ventajas y desventajas de uno y otro contextos nacionales son prácticas que los migrantes realizan una y otra vez. Darío, empleado de una empresa de insumos de computación en Oakland sostiene que: "*Soy argentino de la misma manera que soy judío, a esta altura mi concepto de la argentinidad es un concepto cultural*". Los migrantes piensan y teorizan sobre su identidad, que sienten puesta en confrontación con situaciones y discursos que la desafían.

PREGUNTARSE SOBRE LA IDENTIDAD

La pregunta sobre la identidad en el mundo contemporáneo no tiene una respuesta simple. Definir "quien soy" se complejiza aún más cuando algunos de los identificadores identitarios de más fácil enunciación se ven confrontados a contextos diferentes de aquellos en que fueron concebidos. El individuo que decide desplazarse e ir a vivir a otro contexto nacional ve desnaturalizados una serie de pertenencias y atributos que adquieren en el nuevo contexto significados distintos.

La experiencia de los migrantes argentinos de clase media que llegan a alguna de las grandes ciudades de los Estados Unidos supone casi inevitablemente un desplazamiento de la identidad: son argentinos cuando dejan el país, se vuelven hispanos cuando entran

a Estados Unidos. Como afirma Darío, "*Nosotros somos legalmente hispánicos, porque nacimos en un país de habla hispana*". Es claro que no se trata de cambiar una pertenencia por otra, lo que aquí afirmo es que la identidad nacional, tan primariamente sentida como un conjunto de rasgos culturales, se disuelve a los ojos del norteamericano medio en una "etiqueta" más amplia, la de *hispanic*. Dentro de los hispanos, por otro lado, los argentinos están lejos de constituir el grupo nacional más numeroso o visible: los migrantes que provienen de México y América Central son más cuantitativamente, y más visibles sus empleos, e incluso en sus reclamos políticos (Stokes, 2003). Uno de los diacríticos que marcan la identidad con más fuerza, el idioma, también entra en este juego de relocación para los argentinos que viven en Estados Unidos: el español que circula es fundamentalmente el español en sus distintas versiones de América Central. Y el acceso a la televisión en español, por ejemplo, se realiza fundamentalmente a partir de cadenas mexicanas o locales que transmiten en español. Ver televisión en castellano significa para los migrantes que estudio sumergirse en otro contexto de significados diferente de su propio contexto nacional, abriendo a su vez nuevas posibilidades de "conectividad transnacional" (Robins y Aksoy, 2005: 188).

Una de las particularidades que atraviesa la experiencia de los migrantes argentinos tiene que ver, entonces, con la diferenciación que ellos establecen al interior del amplio conjunto de los "hispanos" o los "latinos", que es una distinción que tiene que ser explicitada. "*Primero aprendí que soy latina*", dice Camila (que vive en Sausalito, en la periferia de San Francisco), a la vez reconociéndose en la nueva identificación y llevando una mirada irónica sobre este reconocimiento. Los migrantes argentinos tienen que explicar su recorte identitario nacional, porque en el contexto estadounidense con decir "soy argentino" no siempre alcanza para expresar la propia situación. Gastón, un contador que vive en Nueva York y trabaja en el área de medios de comunicación, intenta explicarse así:

> "Uno es latino, definitivamente es latino, pero por sangre no es latino, soy blanco de ojos verdes. Los argentinos, al menos los nacidos en Capital, somos latinos por haber nacido en Argentina, pero somos más de sangre europea. Y para el americano en general el hispano es el mexicano, el de Honduras, el de Guatemala. Si, soy latino 100%, pero tengo descendencia europea, qué significa, no significa nada, es lo que siempre les explico cuando hablo con gente".

La confrontación de los argentinos migrantes con una identidad impuesta desde el sistema legal del país de destino (ser *hispano* es una categoría que aparece en los formularios administrativos estatales a la

hora de solicitar la residencia, la Tarjeta de seguridad social, el seguro médico y otros trámites), que se articula a su vez con una identidad circulante fuertemente arraigada en las percepciones y en las pertenencias de la población de Estados Unidos, desemboca en sensaciones y sentimientos complejos, que combinan la cercanía y la distancia. Gastón relata que "*en [las fiestas de] Marcha Latina, lo que había era mucha música latina. Tenés música buena para escuchar, gente para hablar, es como que es más cercana a tu tierra... Dejé de ir porque en Marcha hay mucha gente ilegal, de nivel un poco más bajo, de culturas latinas pero distintas de la nuestra argentina*".

Entrar en el espacio de población definido como los "hispanos" o los "latinos" no se ajusta necesariamente a las representaciones que los migrantes argentinos de clase media tienen de sí mismos y de su proceso migratorio. Los y las migrantes que estudié, jóvenes, emprendedores, con estatus migratorio legal, se sienten diferentes de la representación del tipo "latino" promedio que efectivamente circula: construido a partir de personas en situación migratoria en el borde de la ilegalidad, con niveles de instrucción baja, puestos de trabajo inestables poco calificados y referencias culturales y gustos musicales específicos.

Insertarse en las identidades predefinidas lleva a los argentinos en Estados Unidos a negociar su propia identidad, y convierte a la pertenencia nacional en un objeto de reflexión. Esto no los exime de verse sometidos a otro tipo de tensiones presentes en la vida de los migrantes en general, el desarraigo entre ellos. Ser un argentino en Estados Unidos es, para muchos, no ser de ningún lado. Alicia, maestra de español en la zona de la bahía de San Francisco, afirma que "El desarraigo lo siento, para acá no soy de acá y para Argentina tampoco soy de Argentina".

Trasladarse de un país a otro no supone necesariamente desarrollar prácticas transnacionales, pero los sujetos en los que se basa esta investigación sí las tienen. No sólo los contactos con Argentina son intensos a través de viajes frecuentes (es clásico el viaje anual para las fiestas de fin de año), las comunicaciones por e-mail, las redes de sociabilidad virtual, las colaboraciones monetarias a asociaciones argentinas, sino que se multiplican también los empleos que suponen contacto directo con países latinoamericanos, los proyectos de carrera en distintos lugares del mundo, los viajes turísticos.

Esta experiencia transnacional se superpone a la importancia que para muchos de los entrevistados conserva la posibilidad de relacionarse con otros argentinos. Las sociabilidades definidas por la nacionalidad tienen un plus relacionado con la presencia de supuestos: no tener que explicar, ni explicarse, a través de ciertos significantes

vuelve este tipo de relaciones una necesidad de muchos migrantes, como tomar mate o leer diarios locales de un país lejano. Camila sostiene que a veces "tengo ganas de hablar en castellano, tengo ganas de hablar sin explicar de dónde vengo y porqué digo lo que digo, y si te digo Antonio Gasalla, te puede gustar o no gustar pero sabés de qué te estoy hablando". Gastón afirma, en el mismo sentido, que "con los argentinos uno se lleva mejor por una cuestión de piel, por los chistes, por el idioma, por las anécdotas, por el pasado".

Los migrantes argentinos de clase media en Estados Unidos se resisten, sin embargo, a ser enmarcados sin más en un colectivo definido por los límites del lugar de nacimiento. Reconocen la identidad como un proceso complejo, en construcción, y – particularidad de la clase media urbana en Argentina y en Estados Unidos– destacan la personalización de sus trayectorias como un valor a afirmar. Mariela, empleada de la Banca Morgan, lo explica de esta manera:

> "Yo no sé si todo el mundo mantiene su identidad argentina, de pronto uno trata de encontrar su identidad, independientemente o digamos personalizarla, si bien sos argentina, porque es el país que te vio nacer, que vio a tus padres, pero también es el país del que lograste tener una perspectiva, entonces es como que tu identidad argentina, yo creo que cada uno tiene su identidad propia, más allá de la nacionalidad que tengas".

"SOY ARGENTINO, SOY JUDÍO". PERTENENCIAS RELIGIOSAS HEREDADAS, IDENTIDADES ELEGIDAS

En el campo de la definición y explicitación de las pertenencias religiosas se puede apreciar un proceso paralelo al de la definición de las identidades nacionales, que podríamos enunciar como puesta en contraste entre dos sistemas culturales distintos, formateados por las matrices nacionales, en el interior de cada uno de los cuales la religión establece distintas modalidades de articulación con la política, la nacionalidad, el ámbito de las regulaciones legales (Segato, 2007).

En efecto, una de las primeras cosas que los migrantes aprenden es que ser católico en Estados Unidos no es lo mismo que ser católico en Argentina. Marisa, abogada, vive en Nueva York, donde está terminando un doctorado en Leyes. En Mendoza, su ciudad natal, fue militante católica. Cuando la entrevisté me contó su sorpresa frente a la Iglesia católica local: "Hace un tiempo fui [a una misa], pero todo me parecía tan chiquito, en Mendoza la Iglesia hacía cosas grandes, para todos, aquí era pequeño…". Y la hermana Lucía, una religiosa argentina que trabaja en una parroquia en Brooklyn, se asombra ante las diferencias de las dos sociedades, y el lugar que la Iglesia ocupa en cada una de ellas:

> "Acá está lleno de sectas. Vos estás hablando con la familia y de repente te cuenta esa familia que una hermana o alguien se fue con el grupo… A mí me impresionó [también] eso, la moral… Yo estaba en una clase, las alumnas eran como veinte y la maestra les dice párense las que son vírgenes, se paran solamente cinco. Vos calculá el ambiente en el que viven estas chicas".

A los espacios nacionales diferentes se sobreponen matrices diferentes de entender las relaciones entre religión, sociedad y política. En el modelo argentino, con un catolicismo hegemónico desde la época de la Colonia, la identidad católica y la identidad nacional se construyeron en paralelo, a partir de una identificación mutua (Mallimaci, 1996). Aún con las agudas transformaciones que modelaron la sociedad luego de los años setenta, el catolicismo continúa ocupando un lugar central en las representaciones de la "argentinidad", hasta el punto de convertirse en uno de los ejes que marcan las construcciones identitarias. Ser católico en Estados Unidos en cambio supone formar parte de una minoría religiosa, que comparte el espacio público con otras múltiples minorías religiosas poseedoras de los mismos derechos, y con visibilidades similares, en un modelo que José Casanova (1999) llama "denominacionalismo". El estatuto de lo católico es diferente, y aquellos migrantes que se definen como católicos ven confrontada su identidad con una realidad distinta.

Pero incluso entre aquellos migrantes que pertenecen a minorías religiosas en Argentina, esa pertenencia cambia en Estados Unidos. Es el caso de Lucas, un economista que trabaja para las Naciones Unidas, que sostiene que:

> "Yo soy judío pero nunca tuve nada que ver con la comunidad judía argentina. Cualquiera de todos los ritos que tenemos que hacer yo no tengo ninguno…, no sé hebreo, no viajé a Israel. No hice el bar *mitzvah*… mi arraigo con el ser judío es completamente cultural. Mi padre, a quien le interesa más la religión, me conectó con un rabino en Nueva York, y me gusta ir a las reuniones, tenemos *feeling*, pero… hasta cierto punto porque cuando me conecto con esa parte religiosa, genero cortocircuito. Porque en un conversación lo primero que te preguntan es cuándo fuiste a Israel, no si fuiste, sino cuándo, si hablás hebreo...".

Ser judío en Buenos Aires no significó para Lucas lo mismo que ser judío en Nueva York, y cuando él recurre a esta pertenencia nota quiebres y dislocaciones con el significado enunciado de su pertenencia religiosa. Como pasa con la pertenencia nacional, aún en el campo religioso entrar en otros moldes no siempre resulta fácil. Esta puesta

en confrontación puede llevar a "dejar caer" la religión, en un modelo típico que ha sido estudiado en otros contextos migratorios (Lambert, 1985; Hervieu-Léger, 1987), y que Alicia explicita:

> "I: ¿Acá seguís yendo a misa o algo?
> A: Nunca más. Allá, como trabajaba en el hogar [Felices los Niños], había actividades religiosas, la Pascua, la Navidad. Pero después con todas las cosas que fueron pasando con la gente de la Iglesia, con el Padre Grassi, y acá en Estados Unidos, casos de abusos… Por ejemplo mis chicos ni siquiera están bautizados".

Pero también puede llevar a reconsiderar la religión como otra fuente más de identificaciones identitarias antes consideradas de maneras diferentes. Para Mariela, por ejemplo, ir a misa es una manera de "*desacelerarme yo misma, encontrar mi centro*", y elige cualquier misa, sin importar el contacto con el idioma en el que se desarrolló su fe en Argentina:

> "Solo una vez, una o dos veces he ido a misa en castellano. no tengo gran preferencia, o sea para mí es ir a misa, prefiero participar de la misa, no me jode en qué idioma, en San Patricio he ido a una misa en castellano y... es igual. Para mí la Iglesia, el hecho de yo encontrarme en un lugar de oración, siempre fue para mí un refugio para bajar un cambio…".

Finalmente, como vimos en otros contextos (Montenegro; Giménez Béliveau, 2006) nos resta destacar la potencialidad de la religión para erigirse en la organizadora primaria de los desplazamientos: algunas de las trayectorias de los migrantes que estudiamos otorgan un rol central a la religión en el momento de decidir la mudanza a Estados Unidos.

CONCLUSIONES

Comenzar a comprender las maneras en que los migrantes elaboran y revisitan su relación subjetiva con los identificadores nacionales y religiosos me permitió pensar aquello que Segato (2007) llama "las formaciones nacionales de la alteridad". Los migrantes generan relaciones fluidas y móviles con aquellos diacríticos de la identidad, que son relocalizados en nuevos espacios, movimiento que se vuelve central a la hora de reconstruir sus subjetividades migrantes.

Los migrantes articulan sus identidades en nuevas y originales configuraciones, conformando un entramado complejo que se cristaliza a partir de elementos sociales, étnicos, nacionales, políticos y religiosos, que cuestionan a menudo la imposición de categorías

rígidas por parte de la sociedad en la que los migrantes se instalan (Odgers, 2001; Marrow, 2003). En este sentido, *latino* e *hispanic* son conceptos pensados desde la sociedad norteamericana, desde grupos nacionales y étnicos cuyas construcciones identitarias no se enuncian en esos términos. Los migrantes argentinos negocian su identidad tomando como un dato estas identidades preformateadas, atribuyéndoles sentidos nuevos.

En la elaboración y reelaboración de las identidades redefinidas en el nuevo contexto de vida, los migrantes relacionan áreas geográficas, sociales y culturales, proponiendo nuevas territorializaciones. La emergencia de espacios transnacionales, expresados en la movilidad entre los lugares de origen y destino, pero también en la fluidez y la circulación de prácticas culturales (Popkin, 2003 y 2005; Pereira Pintado, 2005; Mahler & Hansing, 2005; García, 2006; Menjivar, 2006), da cuenta de fenómenos que deben ser comprendidos en el contexto de formas socio-espaciales emergentes, que tendrán su impacto también en la esfera pública. En efecto, la ciudadanía se expresa también como fuente del lazo social, creando un espacio común (identificado en el punto cero del proceso migratorio con el Estado-nacional) en el que los particularismos religiosos, étnicos y regionales son trascendidos (Schnapper, 1998). La situación particular que supone la migración y la consecuente necesidad de reconstrucción/relocación de lazos sociales en nuevos contextos geográficos, sociales y culturales reactualiza las tensiones entre la soberanía del individuo ciudadano como horizonte de integración y los particularismos étnicos y religiosos como ejes de construcción de la identidad (Purvis & Hunt, 1999; Odgers, 2001).

BIBLIOGRAFÍA

Algranti, Joaquín 2013 "Introducción" en Algranti, Joaquín *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* en prensa (Buenos Aires: Biblos).

Alves, Daniel 2009 "Conectados pelo espírito. Redes pessoais de contato e influência entre líderes evangélicos ao sul da América Latina" en *Debates do NER* (Porto Alegre) Nº 10 (16).

Argyriadis, Kali 2012 "Ritual en el mar a Yemayá. Puerto de Veracruz, 1º de noviembre de 2005" en de La Torre, Renée (comp.) *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados* (México D.F.: CIESAS).

Avila Molero, Javier 2005 "Workshipping the Señor de Qoyllur Ritti in New York. A transnational Andean Ethnography" en *Latin American Perspectives 32 (1)*.

Casanova, José 1999 "Religiones públicas y privadas" en Auyero, Javier (comp.) *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).

Castells, Manuel 1997 *La era de la Información, Tomo 2. Economía, sociedad y cultura* (Madrid: Alianza).

Della Cava, Ralph 1997 "Religious Resource Network: Roman Catholic Philantrophy in Central and East Europe" en Hoeber Rudolph, Susanne y Piscatori, James *Transnational Religion & Fading States* (Oxford: Westdiew Press).

Frigerio, Alejandro 2002 "La expansión de las religiones afro-brasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional" en *Archives des Sciences Sociales des Religions* (París) Nº 117.

Frigerio, Alejandro 2012 "Fiesta de Iemanjá en Argentina" de La Torre, Renée (comp.) *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados* (México D.F.: CIESAS).

Gabriel, Eduardo 2009 "Catolicismo carismatico brasileiro em Portugal" en *Debates do NER* (Porto Alegre), Nº 10 (16).

García, Maribel 2006 "Life along the Nafta Highway. Transnational Living Stategies on the US/Mexico Border" en *Cultural Dynamics*, Nº 18 (2).

Giorgis, Marta 2004 *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba* (Buenos Airs: Ides/Ceplag).

Grimson, Alejandro 2005 *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires* (Buenos Aires: Eudeba).

Gobin, Emma 2008 "La iniciación de extranjeros en la Santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana" en Argyriadis, Kaly; De la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Aguilar Ros, Alejandra *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (México: CIESAS-IRD-CEMCA-El Colegio de Jalisco-ITESO).

Hervieu-Léger, Danièle 1987 *Vers un nouveau christianisme?* (París: Cerf).

Hervieu-Léger, Danièle 1997 "Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France", en Hoeber Rudolph, Susanne y Piscatori, James *Transnational Religion & Fading States* (Oxford: Westdiew Press).

Irrazábal, Gabriela 2013 "Los académicos pontificios del mundo en la Asamblea de Roma: debates y estrategias transnacionales"

en Giménez Béliveau, Verónica *Religión y movimientos: circulaciones, expansiones, migraciones* (Buenos Aires: Eudeba). En prensa.

Lambert, Yves 1985 *Dieu change en Bretagne* (París: Cerf).

Mallimaci Barral, Ana 2010 "Configuraciones de la otredad en la Argentina: El Caso de los/as Bolivianos/as en Ushuaia" en *Journal of World Christianity Nº 3(2)*.

Mallimaci, Fortunato 1996 "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica" en *Revista de Ciencias sociales* (Quilmes, Buenos Aires) Nº 4.

Mahler, Sara y Hansing, Katrin 2005 "Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices Help Bridges the Divides between Cuba and Miami" en *Latin American Perspectives*, Nº 32 (1).

Marrow, Helen 2003 "To be or not to be (Hispanic or Latino). Brazilian racial and ethnic identity in the United States", en *Ethnicities*, Nº 3 (4).

Menjívar, Cecilia 2006 "Introduction. Public Religion and Inmigration Across National Contexts" en *American Behavioral Scientist*, Nº 49 (11).

Montenegro, Silvia y Giménez Béliveau, Verónica 2006 *La Triple Frontera. Globalización y construcción social del espacio* (Buenos Aires: Miño y Dávila).

Odgers, Olga 2001 *Identités frontalières. Immigrés mexicains aux États-Unis* (París: L'Harmattan).

Oro, Ari; Corten, André; Dozon, Jean-Pierre 2003 *Igreja Universal do Reino de Deus* (São Paulo: Paulinas).

Pereira Pintado, Ana Celia 2005 "Religion and Cuban Identity in a Transnational Context" en *Latin American Perspectives*, Nº 32 (1).

Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis E. y Landolt, Patricia 2003 *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos y América Latina* (México: FLACSO).

Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis E. y Landolt, Patricia 1999 "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergentresearch field" en *Ethnic and Racial Studies* Nº 22(2).

Robertson, Roland 1994 "Religion and the Global Field" en *Social Compass* (Louvain) Nº 41.

Popkin, Eric 2003 "Transnational Migration and Development in Postwar Peripheral States: an Examination of Guatemalan and

Salvadoran State Linkages with their Migrant Population in Los Angeles", en *Current Sociology*, Nº 51 (3/4).

Popkin, Eric 2005 "The Emergence of Pan-Mayan Ethnicity in the Guatemalan Transnational Community Linking Santa Eulalia and Los Angeles" en *Current Sociology*, Nº 53 (4).

Purvis, Trevor y Hunt, Alan 1999 "Identity versus Citizenship: Transformations in the Discourses and Practices of Citizenship" en *Social & Legal Studies Nº* 8 (4).

Robins, Kevin y Aksoy, Asu 2005 "El que busca encuentra. Mirada transnacional y conocimiento- experiencia" en Arfuch, Leonor (comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (Buenos Aires: Paidós).

Sassen, Saskia 2007 *Una sociología de la globalización* (Buenos Aires: Katz).

Schnapper, Dominique 1998 *La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique* (París: Gallimard).

Segato, Rita Laura 2005 "The economics of desire in virtual Space: talking christianity in the net" en *Série antropologia* (Brasilia) Nº 193.

Segato, Rita Laura 2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

Stokes, Atiya Kai 2003 "Latino group consciousness and political participation" en *American Politics Research Nº 31*.

Trisconi, Michela 1998 "Une internationale pour les universitaires catholiques: "Pax Romana" et ses tentatives de propagation en Amérique Latine durant l'entre-deux guerres" en *Traverse* (Zurich) Nº 2.

Aldo Rubén Ameigeiras*

CATOLICISMO E IDENTIDAD NACIONAL EN LA ARGENTINA

LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN Y EL SIMBOLISMO MARIANO

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presentamos aborda el catolicismo en el proceso de construcción de la identidad nacional en la Argentina, considerando tanto la relevancia de los símbolos religiosos y su potencialidad significativa como la construcción del mito de la nación católica. Una situación producida en el marco de estrategias institucionales religiosas con la finalidad de legitimarse como sustento de la nacionalidad en un país más allá de las diversidades étnicas, religiosas, políticas y sociales. En el caso de la Argentina el proceso en cuestión ha atravesado por distintos momentos a partir de los cuales la Iglesia católica llevó a cabo la construcción de una relación especial con el Estado y la sociedad. En dicho recorrido, en los últimos años el sostenimiento de un planteo acerca de la denominada "nación católica" ha sido desplazado –en el marco de un creciente pluralismo religioso– por un replanteo conceptual en el que se enfatiza especialmente desde el catolicismo su apreciación acerca de la significación y relevancia de la nación reforzando su posicionamiento en el ámbito público.

* Sociólogo-investigador-docente (Instituto del Desarrollo Humano). Investigador-docente Instituto del Desarrollo Humano (Universidad Nacional de Gral. Sarmiento), miembro del programa de Sociedad, Cultura y Religión (CONICET/CEIL).

En enero de 1997 los diarios de Buenos Aires reproducían un acto realizado en esos días en el Congreso Nacional, explicitando:

> Una imagen de Nuestra Señora de Luján fue colocada ayer en el Salón de los pasos perdidos del Congreso de la Nación, mediante una gestión de la diputada Nélida Del Carmen Parra. Estuvieron presentes en la ceremonia el presidente de la Cámara de Diputados, Alberto César Pierri, el secretario de Culto, Angel Miguel Centeno, el obispo de Mercedes-Luján, monseñor Emilio Ogñénovich, el obispo de la Eparquía Armenia, monseñor Vartán Waldir Boghossián, y el presbítero Espósito de la Catedral de Luján, además de otros miembros del cuerpo legislativo. (*La Nación*, Buenos Aires), síntesis internet, setiembre de 1997.

Dicha situación, explicitada en un momento político particular en la sociedad argentina, en realidad no hacía más que dar continuidad y consolidar una línea que enfatizaba la existencia de la denominada "nación católica" a la vez que manifestaba la presencia de símbolos religiosos en el espacio público y su vinculación con la identidad nacional. Habrían de pasar más de diez años para que en el marco de cambios políticos e institucionales un diputado de extracción socialista presentara ante la Cámara un proyecto de solicitud para retirar dicha imagen a la vez que "Habilitar en el ámbito de la Cámara un espacio reservado de carácter multirreligioso al que puedan acceder sus miembros para satisfacer sus necesidades espirituales". El proyecto explicita así con mayor minuciosidad la fundamentación:

> […] Esta Cámara de Diputados como tal es parte del Estado no confesional. Por cierto ello no implica desconocer el derecho de sus integrantes a profesar libremente su culto, pero el ejercicio irrestricto de ese derecho no los habilita a instalar en un ámbito público y plural como es el Salón de los Pasos Perdidos símbolos propios de una determinada religión, que por su sola presencia pueden alterar el espíritu de quienes no comulgan con ella. Y mucho menos a pretender que el objeto de su devoción sea el que inspire a este cuerpo legislativo lo que es mejor para lograr el bien común o el que ayude a sus miembros a comprender el porqué de las causas justas".[1] (*Miradas al Sur*, Año 3, Nº 147 del 13 de marzo de 2011).

El nuevo proyecto inmediatamente produjo reacciones en distintos sectores y una lluvia de correos electrónicos insultando al diputado autor del proyecto.[2] Una carta de una organización de base reprodu-

1 Lofredo, 2011.

2 Lofredo, 2011.

cida por la agencia de noticias católicas AICA señalaba que se estaba promoviendo "una radical discriminación contra la inmensa mayoría del pueblo argentino". Lo planteado en los párrafos anteriores nos permite ver tanto la gravitación de la simbología religiosa y sus implicancias políticas como las tensiones que dicha instancia presenta en la actualidad. Asimismo, si bien nos encontramos con importantes abordajes que han estudiado la incidencia de la Iglesia católica sobre el Estado y la sociedad en Latinoamérica como también la búsqueda de vinculación de la identidad religiosa con la identidad nacional, no se han profundizado dichas instancias de vinculación a nivel nacional. Tampoco se ha incursionado suficientemente en la existencia de elementos mítico-simbólicos religiosos y su estrecha relación con dichos procesos. Un aspecto que nos interesa profundizar en este trabajo, teniendo en cuenta tanto la complejidad de los acontecimientos que acompañaron la construcción de la "nación católica" como el potencial emocional y movilizador de la iconografía religiosa y los elementos mítico-simbólicos en particular. Una instancia que supone explorar las implicancias políticas y culturales de dichos procesos de construcción identitaria en un particular momento histórico del catolicismo en su reposicionamiento ante la modernidad latinoamericana. Pasaremos entonces a considerar en la sociedad argentina las singularidades de la iconografía mariana en su vinculación con la identidad nacional para luego abordar específicamente el proceso de construcción del mito de la nación católica y su persistencia o transformación. En el desarrollo del trabajo nos interesa analizar los vínculos existentes entre catolicismo e identidad nacional en la Argentina, considerando que en relación con los mismos la Iglesia católica mantuvo un tipo de apreciación que ha permanecido a través del tiempo pero que se articula y explicita de distinta manera acorde a circunstancias y momentos por los que transita la sociedad. En el caso de la Argentina la afirmación en torno al sostenimiento de la noción de la "Argentina católica", en un marco creciente de reconocimiento a la pluralidad religiosa, ha debido desplazarse en función de un replanteo que sin embargo explicita con fuerza tanto el vínculo especial que considera la Iglesia católica o su apreciación que posee con la nación, como su apreciación sobre la significación de la misma, a partir del cual refuerza claramente su posicionamiento en el ámbito público. En otras palabras, el proceso de sostenimiento de una "identidad nacional católica", más que desaparecer se transforma y replantea fortaleciendo la consideración de los valores de la Nación y de la Patria como de la tradición y presencia del catolicismo en la historia argentina. En los próximos párrafos, trataremos de avanzar en el desarrollo y análisis de lo explicitado.

LA ICONOGRAFÍA MARIANA. DENSIDAD SIGNIFICATIVA Y EFICACIA SIMBÓLICA

Abordar la temática del simbolismo mariano y sus implicancias socioculturales y políticas requiere a nuestro entender explicitar algunos aspectos previos vinculados tanto con la singularidad del simbolismo religioso como con elementos sociohistóricos. En relación con los primeros nos interesa reiterar el carácter polisémico y profundamente relacional del símbolo que lo potencializa como "generador de vínculos" entre los seres humanos.[3] No solo expresa de alguna manera la realidad, sino que gravita en la misma, no solo es fecundo en significación sino que a su vez se articula con lo emocional. De esta manera no solo es un "hecho social", sino que despliega un "lenguaje de comunicación profunda" que posee una clara "función social".[4] En su apreciación acerca de los "símbolos rituales" V. Turner alude precisamente a la manera en que cada símbolo ritual es al mismo tiempo referencial y de condensación. No solo se refieren los mismos a "necesidades básicas de la existencia" sino a su vez a "valores compartidos de que depende la vida comunitaria".[5] Apreciaciones que se consolidan y complejizan cuando abordamos la construcción simbólica del mito. En relación con los aspectos sociohistóricos, podemos señalar que los elementos míticos simbólicos constituyen instancias fundamentales de las manifestaciones de lo sagrado y se explicitan de diversas formas en las religiones a través del tiempo.

En el catolicismo nos encontramos con una fecunda trama mítico-simbólica en el marco de la cual la figura de la Virgen María ocupa sin lugar a dudas un sitio fundamental. Una relevancia que por otro lado se traduce tanto en la significación de la misma para los creyentes como por la relación que posee con otros procesos sociales, políticos y culturales. Respecto a la primera podemos explicitar la gravitación y adhesión que suscita la devoción mariana en sus diversas manifestaciones, algo que es factible de percibir en los distintos relevamientos tanto cuantitativos como cualitativos que se realizan sobre el tema. Pero también respecto a tener en cuenta cómo "las tradiciones marianas reflejan las diversas situaciones locales y dejan percibir la historicidad del fenómeno de expansión del catolicismo".[6]

Analizar y comprender con todas sus implicancias la complejidad de las relaciones del culto a la Virgen María y su vinculación con

3 Croatto, 1994.

4 Croatto, Ídem pág. 82.

5 Turner, 2008.

6 Fogelman, 2006.

los procesos de identidad nacional en América Latina en general y de Argentina en particular requiere a nuestro entender comprender adecuadamente en primer lugar la densidad significativa presente en este símbolo religioso central para el catolicismo, que constituye una creencia y una práctica central en el mismo. Una creencia con algunas características que por otro lado no se institucionalizó sin tensiones y conflictos en el catolicismo, sino que por el contrario surgió inmersa en profundos debates, no respecto al reconocimiento de María como Madre de Jesús sino en vinculación tanto con los excesos de algunas devociones (que divinizaban a la figura de María) como con las instancias de establecimientos de algunos dogmas marianos (como la de la Inmaculada Concepción o de la Asunción) que serían finalmente superados con la intervención y la declaración respectiva del Papa Alejandro VII. La devoción a la Virgen María no solo conformaba una creencia y una práctica central de la Iglesia sino que además poseía la virtud de adaptarse y asumir la singularidad de los diversos lugares en donde se la veneraba. Así, con distintos nombres, asumiendo una diversidad de advocaciones, y adquiriendo características propias de los ámbitos territoriales, adquirió tonalidades locales. Esto le posibilitó poseer una flexibilidad y capacidad de adecuación que facilitó la apreciación, por parte de los creyentes, de cercanía y proximidad y por lo tanto la superación de distanciamientos con un Dios lejano o con una jerarquía demasiada separada de los sentires y problemas de las mujeres y hombres del pueblo. Un proceso que implicó también para algunos estudiosos una clara instancia de desplazamiento de sistemas simbólicos y de "colonización del imaginario de otros", en este caso de poblaciones indígenas. [7] Sin embargo, la devoción mariana se instaló y expandió en América sustentada en una fuerte tarea de evangelización pero favorecida a su vez por distintas condiciones profundamente arraigadas en las tramas culturales preexistentes a la colonización, para las cuales no solo no era extraña la presencia de deidades femeninas sino que algunas de ellas como la Pachamama, la Madre Tierra, Mamacocha (proveedora de alimentos) o Tonantzin (madre venerada) poseían un profundo significado en dichos pueblos originarios de América.

Estamos ante una simbología femenina fuertemente significativa no solo porque como señala L. A. Reyes[8] la figura de la "diosa" ocupa un lugar central en muchos mitos antiguos sino porque la imagen de la mujer se vincula tanto en la fecundidad de la tierra como en la fecundidad humana. Instancias que habrán de gravitar en el pasaje de

7 Sanabria, 2001.

8 Reyes, 2009.

la consideración de "madre tierra a madre de los hombres, a madre de Dios". Estos elementos se constituirán en facilitadores del proceso de instalación de la veneración a la Virgen María a partir de la llegada de los conquistadores y la expansión del catolicismo. Un proceso cuyas consecuencias icónicas conformaron una instancia importante a considerar en lo relativo a la materialidad de las imágenes (bultos), sus formas y características, sus gestos y colores, sus vestidos, mantos y atributos, que acompañaron la apropiación que los creyentes fueron realizando de la misma, contribuyeron a dotar de una singularidad reconocible y territorialmente arraigada la veneración en cada una de las localidades.

Se constituyó así en un símbolo poseedor de densidad significativa. Una densidad que le posibilita poder articularse con facilidad con otras tramas de significado religioso en las cuales dicha simbología de lo femenino posee importantes antecedentes como hemos visto, lo cual constituyó un elemento que contribuyó a los procesos de sincretismo religioso. Desde una perspectiva claramente iberoamericanista M. Marzal[9] analiza la problemática al señalar la significación de la Virgen María en el imaginario multifacético de América, recuperando tanto sus sustentos en las tradiciones indígenas como ibéricas, como sus implicancias en el mestizaje y las culturas populares. Resulta interesante su detenimiento en cinco devociones relevantes en América: la Virgen de Guadalupe en México, la Virgen de la Caridad del cobre (Cuba), la Virgen de Chiquinquirá (Colombia), la Virgen de Coromoto (Venezuela) y la Virgen de Aparecida en Brasil, explicitando que en "el origen de cada culto hay siempre una hierofanía" pero reafirmando especialmente que "en los cinco mitos se refleja, tanto en los personajes como en las situaciones, la naciente cultura iberoamericana".[10]

Sin embargo resulta interesante tener en cuenta cómo dichas imágenes que han dado lugar a devociones relevantes en América no solo expresan una devoción religiosa, sino que cada una de las mismas ha sido objeto de un proceso de construcción especial. Una tarea que articula y vehicula la corriente identificatoria que se genera en torno al símbolo religioso con formaciones de carácter histórico cultural desplegadas a través del tiempo. De esta manera, superando afirmaciones más vinculadas a las experiencias personales de los creyentes y adquiriendo connotaciones con mayor vinculación a experiencias colectivas, el carácter de "patrona" emerge como un denominador común que sienta las bases del reconocimiento de un ícono nacional relacionado al ámbito territorial. En muchos casos, dichas situacio-

9 Marzal, 2002.

10 Marzal, 2002.

nes aparecen vinculadas con momentos fundacionales de las repúblicas americanas y especialmente con las guerras de la independencia constituyéndose en elementos de fuerte reconocimiento e identificación. Así, José de San Martín en la Campaña Libertadora de los Andes nombra a la Virgen del Carmen como Patrona del Ejécito de los Andes a la vez que O'Higgins lo hará también otorgándole el carácter de Patrona y Generala de las armas chilenas. En otros términos, dicho patronazgo aparece como un elemento común en muchas naciones americanas, como es el caso de la Virgen de Luján, Patrona de la Argentina, o la Virgen de Guadalupe, Patrona de México y de América o la Virgen de Chiquinquirá, Patrona de Colombia o la de Coromoto, Patrona de Venezuela. En algunos casos dicho Patronato es producto de una mención otorgada por la misma Iglesia católica, ya sea por el Papa o por el Nuncio y las autoridades locales, en otros como en la Argentina dicho patronato es a su vez reafirmado por el poder político, como veremos más adelante.

Es interesante observar a su vez cómo la identificación y el reconocimiento simbólico mariano ha sido adoptado no solo en diversas latitudes y en vinculación con la nación, sino a su vez en profesiones e instancias distintas. De esta manera se ha constituido en un hecho sumamente común encontrarla ocupando un lugar preferencial en ámbitos policiales o militares, siendo nombrada como Coronel, Generala o Almirante. Son los casos en la Argentina de la Virgen del Carmen y la Virgen Stella Maris, nombradas una Generala y la otra Almirante[11] o el caso de la Virgen de Loreto, nombrada como Patrona de la aviación (28-11-1933) por las respectivas Fuerzas Armadas o la Virgen de Copacabana en Perú y Bolivia en donde en el primer caso no solo fue proclamada como Reina de la Nación (1925) sino también como Patrona y Generala por la Policía Nacional del Perú y, en el segundo, proclamada como Almirante de la Fuerza Naval Boliviana.

EL SIMBOLISMO MARIANO EN LA ARGENTINA: LA VIRGEN DE LUJÁN

En la Argentina la iconografía mariana ha ocupado sin duda un lugar totalmente relevante en el universo simbólico y el imaginario social, una situación fundada tanto en su inserción en la trama cultural en general

11 Resulta muy interesante lo señalado por F. Mallimaci al respecto, al puntualizar que si bien a la Virgen ya la habían nombrado en 1937 "Patrona de la Armada Argentina y sus navegantes" es en 2008 cuando la nombran Almirante y acorde a su nombramiento "se le otorgan atributos del mando, diplomas, medalla y sable y un cofre con faja cinturón" (F. Mallimaci, *mimeo*).

como en el contexto de la vida cotidiana en particular.[12] Un entramado que se explicita de múltiples maneras en el universo simbólico y que ha avanzado tanto sobre el espacio público como el privado. El caso de la Virgen María en su advocación de Luján constituye así un mirador privilegiado para analizar el proceso al que nos referimos. La imagen no solo se encuentra ubicada en un ámbito fundamental y central como es su santuario en la localidad del mismo nombre en la provincia de Buenos Aires, sino que también se encuentra emplazada en ámbitos domésticos, ya sea en el interior como en el exterior de los hogares, aparece fuertemente instalada en los espacios públicos como las estaciones de ferrocarril o de Subte, en las comisarías y en los colectivos, en las escuelas como en los hospitales o los regimientos, en los palacios legislativos como en los ámbitos judiciales, en los clubes de fútbol como en las sociedades de fomento, en los cruces de calles y avenidas como a la vera de los caminos y las plazas. La imagen y la correspondiente devoción, no solo hacen explícita una devoción popular de enorme relevancia, sino que también se ha constituido –y lo sigue haciendo– en un elemento central en la puja simbólica en el campo religioso y en el despliegue de diversas estrategias pastorales. Más aún, la devoción a María en sus múltiples advocaciones ha dado lugar a la organización de movimientos eclesiales y asociaciones exclusivamente dedicados a la misma a la vez que al despliegue de actividades pastorales de todo tipo (visitas domiciliarias de la virgen, carpas misioneras, levantamiento de ermitas, etc.) que han conformado una columna vertebradora central de la estrategia pastoral de la Iglesia católica especialmente en su vinculación con los sectores populares. Se ha producido de esta manera una tendencia a "naturalizar" su presencia en el espacio público, si bien en los últimos tiempos en el marco de un creciente pluralismo religioso comienza a ser en algunos casos cuestionada, como hemos visto ha ocurrido en el Congreso de la Nación y también había ocurrido en el llamado "caso de la Virgen del palacio" en 2001.[13]

---

12 *Cfr.* al respecto la Encuesta Nacional sobre Religión y Estructura social en la Argentina (Ceil-Conicet, 2008). En la misma aparece que el 80,1% de la población manifiesta su creencia en la Virgen, lo que manifiesta un guarismo superior a la cantidad misma de católicos en el país.

13 *Cfr.* Se trata de lo acontecido en 2001, cuando un grupo de ahorristas presentó en el Palacio de Justicia un recurso de amparo por la pesificación de sus depósitos e instaló dos imágenes de la Virgen debajo de la estatua de la Justicia. Frente a esto una acción de amparo presentada por la Asociación Argentina de los Derechos Civiles se presentó ante la justicia y logró acogida legal y que la justicia generara la remoción del lugar de las mismas./N. Padilla". Argentina: consideraciones sobre la presencia de lo religioso en el espacio público", p. 10, <www.libertadreligiosa/artículos/Padilla/N%20(11.1) pdf>.

Aquí se torna necesario observar el proceso a través del cual la simbología religiosa pasa a constituirse en un elemento clave del imaginario colectivo en el que distintas representaciones que se conforman a partir de relatos, símbolos e imágenes convergen en un proceso histórico de construcción de una identidad nacional.[14] Una situación en que los símbolos religiosos en general –pero algunos particularmente, como ocurre precisamente con la Virgen de Luján– adquieren una relevancia fundamental tanto por su significación en la trama cultural como por la fuerza de su instalación en diversos sectores y clases sociales y en la vida cotidiana de los sujetos. Estamos refiriéndonos a una simbología que comienza a estar presente en la sociedad argentina aproximadamente desde 1630 (siglo XVII) y que durante muchos años y a través de distintos acontecimientos históricos fue acrecentando no solamente su importancia en la consideración de la Iglesia católica (que destacó y legitimó la devoción de los creyentes), sino también su relevancia en el imaginario social.

En 1930 la Virgen de Luján es proclamada como "Patrona de la Argentina", posteriormente en el Congreso Eucarístico Nacional de 1934 (de enorme repercusión y del que nos ocuparemos más adelante) la nombra "Patrona del Congreso Eucarístico Internacional". De allí en más se lleva a cabo un proceso de profundización de la devoción a nivel nacional. Al respecto, Eloísa Martin enfatiza la relevancia que tuvieron las llamadas "Embajadas de la Virgen", que desde 1945 comienzan a recorrer el país como distintas menciones y nombramientos con la finalidad de consolidar la devoción y consagración a la Virgen María. "Durante estos años fueron jurados los Patronazgos de cuatro de los elementos más significativos del aparato estatal: las rutas nacionales, la Policía Federal, los Ferrocarriles y el Consejo Nacional de Educación."[15]

Una estrategia pastoral y un proceso ininterrumpido de consolidación de la devoción a la Virgen de Luján con proclamaciones, nombramientos e instalaciones de la imagen en los espacios públicos acompañado por las acciones de funcionarios del Estado y de organizaciones sociales que confluyó claramente en la instalación popular de la devoción. Luján pasó a ser "capital de la fe" y centro de convergencia de manifestaciones relevantes tanto de carácter religioso como social. De allí en más se produjeron múltiples acontecimientos,

---

14 *Cfr.* Baczko, 1991.

15 Martin, 1997. Se trata de un interesante trabajo en donde explicita distintos momentos y acontecimientos que fueron conformando el proceso de convalidación de la imagen de la Virgen de Luján, directamente vinculada con la identidad nacional católica.

entre ellos la consagración de la Patria a la Virgen María producida por el presidente de facto, Gral. Onganía, el 30 de noviembre de 1969, con la realización de una oración de consagración arrodillado ante la imagen:

> *"Madre de Dios: Señora de Luján, a quien nuestro Pueblo os llama también la Virgen de Itatí… Madre del Nordeste argentino… Señora de Sumampa en Santiago del Estero y Virgen del Valle de Catamarca… Milagrosa Imagen de la Virgen en Santa Fe y Virgen del Milagro en Salta, ante Vos estamos aquí reunidos. Nuestra bandera tiene el mismo color de vuestra túnica y manto. Nuestra historia os venera en sus dramas y en sus júbilos. Virgen del Rosario, la Reconquistadora… Virgen del Carmen, patrona del ejército emancipador por voluntad del Libertador de medio continente, patrona del pueblo argentino y de sus regimientos militares… Virgen de Loreto, patrona de la Marina y la Virgen de la Merced, Generala de nuestro Ejército. Nuestros próceres y héroes os invocaron antes de la batalla y después de la victoria. Aún se escucha la voz de San Martín, Belgrano, de Pueyrredón, de Güemes, de Lamadrid y de Díaz Vélez: ¡Salve, Señora de Nuestro Pueblo! Es que es la Argentina de hoy y de siempre la que da carril y empuje a esta manifestación de fe. Fieles a Vos, leales al país y a nuestra historia, nos sumamos al testimonio de Fe que nos legaron los fundadores de la Patria y, conscientes de la responsabilidad que impone a todos esta hora del mundo, llegamos a Luján, pago y santuario entrañablemente nuestro, de todos los argentinos, para consagrar a Vuestro Inmaculado Corazón, Nuestra República y todos nuestros esfuerzos, implorando bendiciones por la grandeza de la Patria. Así sea."*

Pero no solo el santuario y la imagen de la Virgen de Luján ocuparían un lugar central en momentos de fervor religioso o de reconocimiento de honores, sino que en momentos conflictivos la imagen ocupará un lugar especialmente destacado, como ocurrió con la visita relámpago que hizo el Papa a la Argentina en el marco de la Guerra de Malvinas, cuyo viaje y celebración en el Santuario con la Virgen de Luján constituyó un punto central de encuentro con los creyentes y se tradujo en una movilización multitudinaria. Pero también encontramos la apelación en otros casos, como ocurrió ante la sanción de la Ley de divorcio vincular, ocasión en la cual el Obispo de Mercedes-Luján a cargo de la basílica, M. Ognenovich, decidió sacar la imagen de su lugar y trasladarla a la Plaza de Mayo para acompañar una celebración contra la sanción de la ley. Una decisión que generó controversias e incluso con la cual no estaban de acuerdo otros Obispos. Sin embargo, debemos tener en cuenta además cómo la relevancia del símbolo religioso pasará a articularse no solo con aspectos puntuales u acontecimientos, sino con una apreciación sobre el surgimiento y construcción de la Nación Argentina en que el catolicismo se yergue

y consolida como fundamento de la nacionalidad. De allí entonces la importancia de analizar con detenimiento el proceso desplegado en torno a la explicitación de la noción sobre la "Argentina católica".

LA NACIÓN Y EL CATOLICISMO

En el proceso de conformación de la nación, la apelación a diferentes ritos y elementos simbólicos ha tendido tanto a generar sentimientos de pertenencia, que contribuyeran también a la "cohesión social", como elementos mítico-simbólicos en el espacio público que aportaran a la identificación y reconocimientos colectivos. Es allí desde donde se despliega una apreciación de la historia argentina que confiere un lugar fundamental a la Iglesia católica en el proceso de construcción de la nación generando importantes consecuencias socio-políticas. Un tipo de apreciación que nos lleva a considerar la relevancia que ha tenido en la historia argentina el surgimiento del nacionalismo y sus diversas manifestaciones. Un nacionalismo que comenzó a consolidarse y expandirse en el país en la década de 1920 y que transitó por distintas formas y modalidades, desde el doctrinario y el tradicionalista, pasando por el antiimperialista y el republicano, hasta el social, el peronista y el católico. Una caracterización en donde el nacionalismo católico ha atravesado distintas instancias dando lugar no solo a lecturas disímiles sino también a posiciones enfrentadas. Allí es donde surge una férrea y sostenida argumentación que comienza a unir estrechamente ambas nociones sustentando la conformación de una concepción acerca de una "Argentina católica" transitando desde instancias que fundamentan la existencia de una "matriz común", pasando por otras formas de compromiso político-religioso y religioso-político. Es allí en donde aparecen sectores en el espectro político que –lejos de considerar a la Iglesia como un actor más en la escena pública– la perciben como un actor especial, con capacidad de distanciamiento e involucramiento a la vez. Una apreciación que motiva el breve abordaje que realizaremos al considerar por un lado el surgimiento del planteo acerca de la "nación-católica", una propuesta surgida en la década de 1930 que creció, se consolidó y tuvo múltiples implicancias en la vida social y política argentina. Por el otro, el afianzamiento de un planteo que se afianza permanentemente en el posicionamiento católico relacionado con sus afirmaciones, declaraciones y perspectivas respecto a su mirada sobre la nación y las distintas instancias vinculadas con su crecimiento y consolidación.

UN NUEVO MITO: LA NACIÓN CATÓLICA

Hay un planteo en el catolicismo que –lejos de disociar lo público de lo privado, como lo social con los temas religiosos– enfatiza la

relevancia de su integración en el sostenimiento renovado de un tipo de catolicismo considerado como "catolicismo integral". Como señala F. Mallimacci, se trata de "un catolicismo prioritario y fundamentalmente de acción; situándose en cada momento histórico con el fin de construir "una nueva y gloriosa nación".[16] Más allá de las distintas readecuaciones históricas que dicha instancia ha transitado, persiste y se ha incrementado, con modalidades distintas, a través de las estrategias institucionales de la Iglesia en los últimos años a la vez que se referencia permanentemente en movimientos y en una trama cultural católica fuertemente arraigada en la sociedad. Si lo analizamos históricamente, podemos observar que especialmente fue en la década del treinta que creció y se consolidó una apreciación desplegada en el imaginario social argentino, que consideraba que dicho catolicismo no solo era la expresión religiosa mayoritaria, sino que además constituía un aspecto fundamental de la llamada "identidad nacional". Una instancia que fue constituyéndose progresivamente en el eje vertebrador de un proceso creciente de "catolicización de la sociedad" que, lejos de quedar circunscripto a un sector en particular se expandió e instaló en todos los sectores, especialmente en aquellos directamente vinculados con el ejercicio del poder, tanto a nivel del Estado como de la sociedad civil, atravesando los ámbitos legislativos como judiciales, sindicales como laborales y muy especialmente de las Fuerzas Armadas. Un proceso que había comenzado a instalarse desde la década de 1920 en el marco de un proceso de "cristiandad" que produjo un profundo movimiento de renovación del catolicismo, pasando de una actitud defensiva a una actitud de "contraofensiva católica".[17] Así comenzó a construirse lo que algunos autores denominan como "el largo viaje del catolicismo hacia el centro de la nacionalidad"[18] y que se tradujo en la concepción que se fue sedimentando del "mito nacional argentino" y de una progresiva transformación en el ámbito de la construcción simbólica de la nacionalidad". Los símbolos religiosos pertenecientes al catolicismo comenzaron así a ser paulatinamente incorporados a una diversidad de hechos y acontecimientos patrios, estableciéndose en el espacio público y abarcando los más diversos ámbitos de la vida civil". Nos referimos no solamente a celebraciones religiosas en los actos patrióticos, sino a la insistencia respecto al carácter fundacional y protagónico que acorde a estos planteos tenía el catolicismo en la formación de la nación. Una perspectiva que

16 Mallimaci, 2011.

17 *Cfr.* Soneira, 1986.

18 Di Stefano y Zanatta, 2009.

fue creciendo en la consideración de autoridades religiosas y laicos pero también de políticos que encontraron en la misma un recurso fundamental de homogeneización de la nación, especialmente singularizada en dicho momento por la presencia de grupos poblacionales de origen migrante de distinta procedencia. Así también "el viaje del catolicismo hacia el centro del mito nacional argentino atribuyó a la Iglesia una especie de tutela sobre la nacionalidad".[19] Son muchos acontecimientos que es necesario tener en cuenta en dicho tránsito no solo por el carácter de antecedentes que poseen respecto a los orígenes del tema que nos ocupa, sino porque a través de los mismos es posible observar los fundamentos que posteriormente dieron sustento a una perspectiva con fuertísimas implicancias en la historia argentina de los últimos cincuenta años. Situaciones en donde el crecimiento de un nacionalismo católico por un lado, y por el otro la inserción y "cristianización" en las Fuerzas Armadas desde los años treinta, conformaron dos aspectos centrales a considerar. El primero en cuanto el nacionalismo –recuperando el legado hispanista y su visión fundacional de la nación– impregnó de un fuerte sentimiento patriótico las manifestaciones colectivas, especialmente populares, el segundo en cuanto convergió en una nueva alianza entre la "cruz y la espada", en la cual la realización de la nación cristiana constituyó un imperativo irremplazable que debía desplazar definitivamente a la nación liberal". La defensa de la cristiandad ya constituía en esta perspectiva una cuestión de "seguridad nacional" y concernía en cuanto tal a la profesión militar".[20] En relación con lo planteado, resulta interesante tener en cuenta dos aspectos: por un lado la existencia de una apreciación en algunos grupos de la necesidad de llevar a cabo un esfuerzo de integración y nacionalización de importantes sectores de la población en un país receptor de miles de migrantes, por el otro la apreciación respecto a la catolicidad del pueblo como el elemento clave para fomentar la cohesión y unidad espiritual. Perspectivas en donde cobró relevancia tanto el cultivo y fomento del sentimiento "patriótico" como la apelación al sentimiento "religioso", dos instancias que de una u otra forma se cruzaron y articularon fuertemente a través de la simbología.

En ambos, nacionalismo y FF.AA. se desplegaron planteos que reconocieron y fomentaron el valor que los símbolos patrios poseen para quienes se encuentran identificados con sus ideales. Así la bandera, el himno, la escarapela junto a la cruz y las imágenes católicas y una vasta iconografía religiosa conformaron recursos clave para dichos sectores en tanto apelan a la capacidad significativa de los sím-

19 Di Stefano y Zanatta, *op cit.*, pág. 416.

20 Zanatta, 1996.

bolos que poseen tanto eficacia simbólica como capacidad movilizadora. Como señala F. Mallimaci:

> Si el nacionalismo ha logrado constituirse en un nacionalismo de sustitución en la "verdadera argentinidad" donde la patria celestial se une a la patria terrenal, donde ser argentino es similar a ser católico y viceversa y que esto cuenta con el apoyo del Estado; entonces la sociedad política y la mayoría de su clase dirigente deja de ser una matriz religiosa para convertirse en cimiento, símbolo, rito, sentido, imaginario y utopía de aquello que somos pero que aún no hemos logrado obtener, realizar, concretar."[21]

Así, si bien el mismo autor afirma que esa "argentinidad católica" también está dividida y se explicita en fuertes pujas simbólicas al interior del mismo catolicismo, no podemos dejar de considerar tanto el proceso de crecimiento y consolidación de la construcción mítico-simbólica en cuestión como la gravitación pública e institucional de la misma. De esta manera resulta interesante observar tres acontecimientos importantes que marcan la renovada presencia en el espacio público de la Iglesia católica en situaciones que vinculan el símbolo religioso con el acontecer político. La construcción de la Basílica de Luján entre 1887 y 1935, conformando el lugar central de la devoción mariana de mayor envergadura en el país, la construcción del monumento al Cristo de los Andes en la frontera con Chile, en 1904, señalando la necesidad de fraternidad entre las dos naciones y la realización del XXXIV Congreso Eucarístico Nacional llamado a constituirse en un punto de referencia insoslayable en el crecimiento de la Iglesia católica en la Argentina. Ya nos hemos detenido en la relevancia simbólica de la iconografía mariana y de la Virgen María y su advocación de Luján en particular. Es interesante destacar que la construcción del Monumento del Cristo de los Andes surge en el marco de fuertes tensiones que llevaron al borde de la guerra a los dos países y luego de la firma de un Tratado de Paz entre ambas naciones. El Cristo tendía a establecer y consolidar desde una perspectiva simbólica-religiosa el compromiso jurídico y político establecido por los gobiernos de Chile y Argentina alejándose de todo emprendimiento bélico. Las palabras pronunciadas por el Obispo de Ancud, Monseñor Jara, en presencia del Obispo de Cuyo Mons Benavente resultan altamente elocuentes:"Se desplomarán primero estas montañas antes que Argentina y Chile rompan la paz jurada a los pies del Cristo redentor..."

---

21 Mallimaci, *op cit.*, pág. 139.

Pero a la vez, lo que generó un cambio cualitativo en las relaciones político-religiosas y consolidó simbólicamente una conformación católica de la argentinidad fue la realización del Congreso Eucarístico de 1934, que constituye el punto de referencia insoslayable de los cambios que se produjeron en el posicionamiento del catolicismo en la sociedad argentina. Sobre este último hecho nos detendremos especialmente en cuanto conformó el punto nodal de un catolicismo que "buscará ser el nuevo referente social, cultural y simbólico."[22] La realización en Buenos Aires del Congreso Eucarístico de 1934 fue uno de los acontecimientos más relevantes en el nuevo posicionamiento del catolicismo argentino, no solo por su magnitud sino porque la concreción del mismo implicó una ruptura y un giro fundamental que se distancia de ciertas tendencias y posicionamientos que habían implicado de hecho un avance "liberal" y "laicista" en el conjunto de la sociedad. El Congreso constituyó el acto central de la manifestación de fe, pero a su vez fue el resultado de una persistente y amplia tarea de instalación y movilización previa que había encontrado su forma expresiva en la realización de congresos diocesanos y movilizaciones previas.

De esta forma el Congreso Eucarístico de 1934 se constituyó en una demostración de "fe colectiva" generando una manifestación popular nunca vista con dichas características en la ciudad capital, sustentada en el catolicismo popular, focalizada en un sentimiento cultivado e incrementado en los últimos tiempos profundizando el énfasis tanto de la creencia en Dios como de la pertenencia a la patria y que encontraba en la eucaristía un punto de encuentro personal y colectivo irremplazable. Es interesante observar cómo la realización del Congreso en 1934 fue resultado de una vasta organización con activa participación de las autoridades del gobierno en dicho momento, de funcionarios del Estado y de miembros de diversas organizaciones de la sociedad civil que comenzó ya en 1932. El análisis de la Comisión de Honor del Congreso encabezada por el Presidente de la República, el Gral. Justo,[23] y acompañado por el Canciller de la Nación, Saavedra Lamas, Ministros y miembros del Poder Legislativo y Judicial además de prelados de la jerarquía católica encabezados por Mons Copello dan una muestra de la importancia de la articulación puesta en mar-

---

22 Mallimaci, 1996.

23 *Cfr.* Resulta interesante lo señalado por G. Franceschi, director de la revista más representativa del catolicismo en la argentina, *Criterio*, en su escrito respecto a la participación del presidente explicitaba así que "El Presidente de la República que nos proporcionó un ejemplo magnífico de piedad con su oración del último día…". G. Franceschi, revista *Criterio* Nº 345, pág. 218, octubre de 1934.

cha para garantizar el éxito del encuentro. La realización de una gran "colecta popular" previa al Congreso fue incentivada incluso por el Secretario del Comité permanente de los Congresos Eucarísticos Internacionales, quien en expresiones a Radio Splendid reafirmando la importancia del carácter popular expresó:

> […] Ante la hostia blanca del pie de la custodia y el altar para nada cuentan las desigualdades sociales y todos en la verdadera fraternidad y en la igualdad verdadera, cristianos redimidos por la misma sangre de Cristo." (*Revista Criterio* Nº 338, pp. 416, 23 de agosto de 1934).

El Congreso Eucarístico se realizó entre el 9 y el 14 de octubre de 1934 con la presencia del Cardenal E. Pacelli, quien posteriormente se transformó en Pío XII. Pero resulta necesario también considerar la forma en que la realización del Congreso estuvo precedida por la realización de asambleas, jornadas parroquiales, misiones, triduos, difusiones radiofónicas y especialmente por Congresos Eucarísticos de carácter diocesano que se realizaron en todo el país, eventos que contribuyeron en la conformación de una disposición y un clima propicios para el encuentro y entre los cuales se destacaron muy especialmente los que se llevaron a cabo en Tucumán, Rosario y Córdoba. Reuniones en las cuales no solo participaron militantes católicos sino también integrantes de distintas asociaciones, e incluso integrantes de los regimientos militares. Factores todos ellos que contribuyeron finalmente a dotar de un carácter masivo de una enorme envergadura al que se realizó finalmente en Buenos Aires. La comunión de más de 1.200.000 personas en un solo día del Congreso, da cuenta inequívoca de lo señalado.

Pero por otro lado nos interesa profundizar ese carácter vinculante del Congreso con la consolidación de la noción acerca de la consideración de la "Argentina Católica". Al respecto resulta interesante lo publicado por la revista católica *Criterio* en su sección denominada "De jueves a jueves" en la llamada "Portada de la Argentinidad", que expresaba en su editorial la opinión de la revista al respecto:

Este pueblo es católico. Quiere vivir para Cristo en el reino de Cristo. Y no puede ser de otra manera. Su historia se consubstancia con la obra cumplida por los ministros de la Iglesia, desde el mismo día del descubrimiento de América. La vida espiritual de los siglos de la colonia reside únicamente en la reyecía de la fe católica. En las gestas de *la* Independencia, en las periferias de la organización, en el afianzamiento de la cultura, en todos los ciclos históricos, sobresalen figuras de venerables sacerdotes, incorporados al patriciado de la nacionalidad (…) junto a ellos están los nombres de los héroes militares

y civiles que cumplieron su misión histórica invocando la protección divina de Cristo…" y termina el texto señalando "Porque el símbolo del cristianismo, se ha demostrado, vive reinando en lo más profundo del alma nacional y es también el símbolo de la argentinidad. Sección "De jueves a jueves, *La portada de la argentinidad*"en *Revista Criterio* Nº 345, 11 de octubre de 1934, pág. 219.

Es el mismo G. Franceschi, director de la revista, quien se preocupaba por señalar:

> […] No lo debemos olvidar; la finalidad de los congresos eucarísticos es ciertamente la santificación individual pero dentro del pensamiento de los iniciadores y de los propios pasa este concepto de salud espiritual personal a un segundo plano. Es un acto de fe social, en el sentido sociológico de la palabra, es un homenaje de la sociedad como tal. Porque más aún que de los individuos la apostasía ha sido de la sociedad. Por eso también la reparación debe ser social. (*Revista Criterio Nº 331,* 5 de julio de 1934, p. 232).

Las implicancias socio-culturales y políticas del Congreso Eucarístico tuvieron de esta manera una magnitud notable en la historia argentina. No solo implicaron un reposicionamiento de la Iglesia católica en la sociedad sino que –como señala L. Zanatta– "el catolicismo se afirmaba como "ideología nacional" y no tanto como "fe nacional". De ahora en más toda lucha o debate que tuviera lugar en el país estaba obligada a ajustar cuentas con la "identidad católica" que se había manifestado en el Congreso, fuera de la cual nada era "nacional".[24]

El Congreso implicó indudablemente un nuevo posicionamiento para la Iglesia católica en la Argentina a la vez que el afianzamiento de un tipo de catolicismo que tuvo enormes consecuencias en la vida política de los años posteriores. Estaban sentadas así las bases de lo que F. Mallimaci denomina como un catolicismo integralista "…que se presenta como modernidad católica antiliberal y anticomunista. Es decir que penetra y ocupa el espacio estatal, público, social y político a fin de construir 'en toda la vida la Argentina católica' y a un reconocimiento de lo católico como parte 'constitutiva y esencial' de la identidad nacional como modernidad católica antiliberal'.[25] Un catolicismo estrechamente vinculado a las masas a la vez que constituyéndose para sectores migrantes como para las clases dirigentes tanto en un "sinónimo de argentinidad" como un "nuevo dador de legitimidad" en el espacio público.[26]

---

24 Zanatta, Ídem, pág. 156.

25 Mallimaci (*paper*, pág. 4).

26 Mallimaci, Cuchetti, Donatello, pág. 74.

DEL CATOLICISMO INTEGRAL AL RESGUARDO DE LA NACIONALIDAD

Hemos hecho alusión a la manera que en la década de 1930 se consolidó un planteo sobre el nacionalismo católico que sentó las bases del catolicismo integral, el cual no solo fue asumiendo distintas modalidades en su relación con el Estado en los distintos períodos históricos, sino que a partir de ese momento pasó a ponderar fuertemente la búsqueda de su incidencia sobre el mismo como un resguardo fundamental de sus planteos y una forma de gravitar directamente en la sociedad.

Así, si en el período del primer gobierno peronista la vinculación entre la Iglesia y el Estado alcanzó un punto relevante de coexistencia, en el segundo período se deterioró como consecuencia del avance del gobierno en áreas clave que la Iglesia consideraba de su directa incumbencia (como educación) alcanzando fuertes instancias de conflictividad y enfrentamientos que llevaron al catolicismo a un ruptura y un enfrentamiento total con el gobierno a la vez que al acompañamiento del golpe militar que lo derrocó. Superando ambigüedades iniciales, las relaciones de la Iglesia católica con el nuevo gobierno militar hicieron explícito que el avance de la misma sobre el Estado no solo continuaba claramente sino que lograba consolidar medidas totalmente afines a sus planteos. Así, el presidente de facto Gral. Aramburu, como señalan Di Stefana y L. Zanatta, "no dejó de tranquilizar al episcopado afirmando reiteradamente que el suyo era un *gobierno católico*, a lo que le sumaría medidas como la supresión de la Ley de divorcio, la creación de nuevas diócesis y la institución del obispado castrense"[27] que reposicionaban nuevamente a la Iglesia. A partir de dicho momento la institución eclesiástica desplegó una acción ininterrumpida de negociaciones con los gobiernos que se sucedieron, consolidando su profunda inserción en el Ejército y la FF.AA. en general, tanto para acrecentar su despliegue territorial como para garantizar su acceso y posicionamiento privilegiado en el poder político.

Una situación que alcanzó un punto culminante durante el gobierno de la dictadura militar que asoló al país entre 1976 y 1983 en donde la cúpula eclesiástica, salvo excepciones, brindó apoyo y sustento ideológico a la misma. Momentos en donde a su vez manifestó pasividad frente a las terribles violaciones a los Derechos Humanos, las desapariciones y las muertes como también ante los asesinatos de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. Una situación a la que se suman las denuncias sobre la presencia de miembros del vicariato castrense en los centros clandestinos de detención.

---

27 Di Stefano y Zanatta, 2009.

La publicación del documento del Episcopado llamado "Iglesia y comunidad nacional" en 1981 implicó un reposicionamiento institucional que avanzaba en una reafirmación del sustento de la relación de la Iglesia con la nación a la vez que de revalorización del rol de la misma con una afirmación relevante en dicho momento de apoyo a la forma democrática de gobierno.

Tras la caída de la dictadura, la Iglesia católica –en el marco de fuertes cuestionamientos por su desempeño durante la misma– inició una etapa de reposicionamiento y transición, que se complejizó sin embargo en el gobierno democrático radical del Dr. Alfonsín. Se acrecentaron así los conflictos en el marco de los avances logrados por el gobierno con la Ley de divorcio vincular por un lado, y por el otro por la convocatoria y realización del Congreso pedagógico. Una situación que se acrecentó con la oposición del gobierno a las injerencias eclesiásticas. La tensión existente en este período llevó a la conducción de la Iglesia católica a desplegar a partir de dicho momento declaraciones públicas a través de las formas de documento, haciendo manifiesta su opinión sobre la situación sociopolítica, económica y cultural del país al terminar sus Asambleas plenarias binacionales. Un tipo de declaración que pasaba a constituir una apreciación de la institución sobre la situación política y social del país que se incorporaba al debate público.

Una instancia de posicionamiento directo ante la situación política. La llegada del gobierno peronista de Menem –luego de la salida acelerada del gobierno radical– permitió nuevamente a la cúpula eclesiástica recomponer su lugar de influencia ante el Estado dada la confluencia de intereses y el acercamiento logrado con el nuevo gobierno. Como señala Juan Esquivel, "El triunfo en las urnas de Carlos Menem significó para la institución católica la posibilidad de recuperar su lugar de privilegio a la hora de tomar decisiones, en aquellas áreas que consideraba bajo su influencia, la moral familiar y la educación."[28]

Las políticas privatistas y neoliberales de la década del noventa desembocaron en un deterioro progresivo que llevaron a la pérdida del gobierno en las elecciones y a una nueva instancia constitucional con la presencia en el gobierno de una alianza radical-Frepaso que llevó a la presidencia de la república a Fernando de la Rúa, nuevo presidente que no tardó en rodearse de católicos reconocidos en su gobierno, a la vez que dió continuidad a la política económica neoliberal, lo cual acrecentó la crisis del país, conduciéndolo finalmente a una situación de enorme vulnerabilidad.

Se generó así una etapa caracterizada por la desocupación, el incremento de la pobreza y el cierre de fábricas. La crisis aumentó no-

28 Esquivel, 2009.

tablemente su virulencia alcanzando características de enorme gravedad. En este punto son notables las intervenciones de los Obispos a través de distintas declaraciones públicas y documentos alertando y llamando la atención respecto a una situación que requería acciones inmediatas y cambios en la política económica y social.

Pero también el episcopado no solo se manifestó en relación a los hechos puntuales, sino que en dicho contexto enfatizó, y con mucho detenimiento, su preocupación por el futuro de la Nación en su conjunto. Ya en el documento sobre "Iglesia y Comunidad nacional" el episcopado había planteado su apreciación de la nación como una "realidad cultural y como entidad política" una mirada que será remarcada permanentemente por la Iglesia enfatizando la relevancia de la experiencia histórica como de las raíces culturales y que cada vez más pasaría a constituir un pùnto nodal de sus reflexiones públicas. La extrema gravedad de la crisis por la que estaba atravesando el país según las diversas apreciaciones coincidentes en dicho momento, agudizó la decisión episcopal de dar a conocer su opinión. Comienza a hacerse explícita una etapa de fuerte involucramiento público en donde el episcopado enfatizará especialmente su visión sobre la nación y su futuro, una instancia que comenzó en el documento "Queremos ser Nación" (2001) y "Hoy la patria requiere algo inédito" (2001), continuó con "La Nación que queremos (2002) y finalmente con "Recrear la voluntad de ser nación" (2003) y "Reconstruir la patria" (2002).

La crisis que estalló en 2001, calificada por algunos como inédita y por otros incluso como "terminal", condujo a la renuncia anticipada del presidente De la Rúa y el ascenso al gobierno de Eduardo Duhalde, nombrado por la Asamblea Legislativa. Este último desplegó rápidamente un vínculo especial con la jerarquía de la Iglesia católica a la vez que pasó a sustentarse fuertemente en la misma. Es la gravedad de esta crisis lo que condujo a la convocatoria que hizo el gobierno a la llamada "Mesa del diálogo argentino", con la finalidad de lograr consensos y acuerdos que permitieran superar la crisis. Una mesa con dos protagonistas centrales, la Iglesia católica y el Programa de Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD), ambos con dimensión y reconocimiento internacional, en donde la primera es la única Iglesia convocada entre otras Iglesias y religiones.

Una convocatoria del nuevo gobierno que otorgaba nuevamente al catolicismo un "reconocimiento" acorde al lugar privilegiado que la Iglesia consideraba que ocupaba en la sociedad argentina. Así, en ese marco las actividades de la Mesa contribuyeron a la "descomprensión social" del momento a la vez que claramente aportaron de hecho a consolidar la legitimidad del nuevo gobierno. Sin embargo, luego de un período de trabajo y de consultas con múltiples organizaciones y la

realización de varias propuestas, comenzaron a surgir situaciones de tensión, especialmente entre la Iglesia y el gobierno, que dieron fin al desarrollo de las actividades de la Mesa. Tensiones que no solo resultaban de la relación con el gobierno sino también de cuestionamientos por parte de algunos sectores que no coincidían con este protagonismo de la institución religiosa vinculada con planteos que implicaban posturas y posicionamientos políticos sobre el país a construir. Para muchos, los resultados de la Mesa apuntaban más a señalar las características morales de la crisis y no sus causas estructurales.

"Asimismo si para algunos la participación de la Iglesia era una manifestación del compromiso de la misma con la sociedad, para otros esa participación expresaba básicamente una estrategia política y una oportunidad de incidencia institucional en un momento excepcional".[29] Una participación que colocaba a la Institución en lugar privilegiado como "garante" en función de su "autoridad moral", justamente el posicionamiento y reconocimiento de la supuesta "autoridad moral" de la Iglesia que esta reivindicaba permanentemente. Las elecciones nacionales y la llegada al gobierno nuevamente del peronismo pero de la mano de Néstor Kirchner inauguró un nuevo tipo de relación con la Iglesia católica. Un tipo de relación en donde la búsqueda por parte del gobierno de una independencia respecto a los planteos del catolicismo ante el Estado, se tradujo en los hechos en tensiones entre Iglesia y gobierno. Una situación que se repite en la historia cuando los gobiernos afirman su autonomía e independencia reafirmando la soberanía popular y la conformación de la democracia.

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL

Habiendo considerado distintos aspectos relacionados con la temática, nos interesa plantear finalmente algunas reflexiones teniendo en cuenta nuestros planteos e interrogantes iniciales. Los mismos implicaron abordar los vínculos existentes entre catolicismo y la "identidad nacional" en la Argentina tratando de transitar en la búsqueda de respuestas a nuestros interrogantes iniciales tanto el relevamiento de los símbolos religiosos y su potencialidad significativa, como de su relación en la construcción del mito de la nación católica. Así, por un lado el detenimiento y el análisis sobre uno de los símbolos más importantes del catolicismo, como es la "simbología mariana" y la consideración en particular de la iconografía de la Virgen de Luján y por el otro del mito de la "Nación católica", nos ha permitido conocer con mayor profundidad las características de la estrategia Institucional del catolicismo en su posicionamiento social y político en la sociedad argentina.

---

29 Ameigeiras, 2009.

Observar de esta manera la relevancia de los elementos simbólicos en cuestión y su profunda inserción en la trama sociocultural y política de nuestro país nos permite comprender más adecuadamente la importancia brindada por las instituciones en cuestión a los mismos. Asimismo una mirada en profundidad que considere los supuestos subyacentes del catolicismo vigentes detrás de las apreciaciones y consideraciones sobre la noción de "nación" que sostiene, nos permite tener en cuenta la compleja trama de implicancias sociales, culturales y políticas implícitas en las mismas como los sutiles movimientos de cambios acorde a las transformaciones de la sociedad.

Un análisis que nos permite a su vez considerar la existencia de distintos momentos que marcan dicha relación a la vez que manifiestan capacidad de readecuación de la Iglesia católica frente a ciertos cambios de la sociedad y los contextos políticos de manera de dar continuidad a sus apreciaciones fundamentales. Una sociedad que se encuentra en la actualidad inserta en el marco de un marcado pluralismo religioso a la vez que en un contexto político de marcada afirmación y ampliación de los derechos de los ciudadanos. Así el sostenimiento de la llamada "identidad nacional católica", más que desaparecer, ha sido desplazada creciendo una apreciación que sostiene el posicionamiento católico frente a la llamada conformación de la Nación y las características de la nacionalidad. Una mirada que con diversos matices reinvindica los valores de la nación y la patria consustanciadas precisamente con la tradición católica de la sociedad argentina y en donde puede observarse se arraiga una concepción que tiende a sustentar precisamente la consideración sobre el posicionamiento privilegiado del catolicismo en estrecha relación con el surgimiento de la nacionalidad. Una perspectiva que replantea la necesidad de llevar a cabo el seguimiento y profundización de la temática en cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, A. 2000 "Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos" pp. 59-75 en F. Mallimaci (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue/UBA).

Ameigeiras, A. 2009 *La participación de la Iglesia católica en la mesa del diálogo argentino: pujas y tensiones en un espacio espiritual*, pág. 201 en A. Ameigeiras y J. Martin (comp.), *op cit*.

Croatto, J. 1994 *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, pág. 82 (Buenos Aires: Editorial Docencia).

Cuchetti, H. 2011 (comp) *Nacionalistas y Nacionalismos* (Buenos Aires: Gorla).

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris 2000 *Historia de la Iglesia argentina* (Buenos Aires: Mondadori).

Di Stefano, R; Zanatta, L. 2009 *Historia de la Iglesia argentina*, pp. 473-474 (Buenos Aires: Sudamericana).

Esquivel, J. 2004 *Detrás de los muros* pp. 27-59 (Buenos Aires: UNQUI).

Esquivel, J. 2009 *La presencia pública de la Iglesia católica durante los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999)*, pág. 181 en A. Ameigeiras y J. P. Martin (comp.) (Buenos Aires: Prometeo-UNGS).

Fernández V. Galli C. (dir.) 2004 *La nación que queremos* (San Pablo).

Fogelman, P. 2006 "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis" en *La aljaba* -versión on line- v. 10 (enero-dic. 2006, Luján, pág. 1).

Lofredo, S. 2011 "Religión para todas las confesiones" *Miradas al Sur*, Año 3, Nº 147.

Mallimaci, Fortunato 1992 "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar" en Liboreirao, Britos, Mignone *et al. 500 años de catolicismo en la Argentina* (Buenos Aires: CEHILA).

Mallimaci, F. 1996 "Catolicismo integral, militarización e identidad nacional", pág. 155 en Jorge Soneira y otros, *Sociología de la religión* (Buenos Aires: Ediciones Docencia).

Mallimaci, Fortunato; Cucchetti, Humberto y Donatello, Luis Miguel 2006 "Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea" en Francisco Colom, Antonio Rivera, Ángel Rivero (eds.) 2006 *El altar y el trono. Estudios sobre el catolicismo político iberoamericano* (Barcelona: Antrophos).

Mallimaci, F. s/f *Catolicismo integralista y política: dislocaciones y transferencias mutuas*, pág. 4 (*paper*).

Mallimaci, F. s/f *Católicos nacionalista y nacionalistas católicos en la Argentina*, pág. 137.

Mallimaci, F.; Cuchetti, H.; Donatello, L. s/f *Catolicismo y nacionalismo en la Argentina: la "matriz común" como marco de interpretación de lo político-religioso* Atlas Ti, pág. 74 (Editorial Biblos).

Martin, E. 1997 "La Virgen católica de Luján: el milagro de una identidad nacional católica", ponencia, pág. 7-VII Jornadas sobre alternativas religiosas en Latinoamérica, 27-29 de noviembre de 1997 (Buenos Aires).

Martín, José P. 2008 *La Iglesia Católica Argentina-En democracia después de dictadura* Colec. 25 años (Buenos Aires: Biblioteca Nacional).

Marzal, M. 2002 *Tierra encantada* (Madrid: Trotta).

Reyes, L. A. 2009 *El pensamiento indígena en América* (Buenos Aires: Biblos), ver tb. Martínez Sarasola 2010 *De manera sagrada y en celebración* (Buenos Aires: Biblos).

Sanabria, F. 2001 "Las últimas apariciones de la Virgen en Latinoamérica: una lectura antropológica" en *Revista Colombiana de Antropología*, pág. 64 (Vol. 37).

Soneira, J. 1986 "Iglesia y sociedad en la Argentina contemporánea", pág. 23 en J. Soneira-J.L umerman *Iglesia y Nación* (Buenos Aires: Guadalupe).

Soneira, Jorge 1989 *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica*/2 *(1880-1976)* (Buenos Aires: Bib. Política Argentina-CEAL).

Turner, V. 2008 *La selva de los símbolos*, pág. 41 (Madrid: Siglo XXI).

Verbitsky, Horacio 2006 *Doble Juego. La Argentina católica y militar* (Buenos Aires: Sudamericana).

Zanatta, L. 1996 *Del Estado liberal a la Nación católica* (Buenos Aires: UNQUI).

Fortunato Mallimaci*

LA CONTINUA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE IDENTIDADES MÚLTIPLES DESDE LENGUAJES, SÍMBOLOS Y RITUALES RELIGIOSOS EN LAS NACIONES LATINOAMERICANAS

ESTE ARTÍCULO REFLEXIONA en primer lugar sobre la magnitud, densidad, análisis y comprensión que hacemos hoy, setiembre de 2012, sobre la presencia de lenguajes, símbolos y rituales religiosos en la construcción actual de identidades políticas en nuestras naciones de América Latina. Para eso rastrearemos nuestras geografías sociales y simbólicas para mostrarlos en su actual configuración material.

En segundo lugar reflexionaremos sobre las maneras de interpretar esas presencias desde el sur y desde nuestras experiencias históricas. La mayoría de nosotros "vemos" o "analizamos" los mismos hechos pero las representaciones, interpretaciones, conceptos o categorías que utilizamos son, a veces, totalmente diferentes o enfrentadas. Esto no significa que debamos coincidir en los mismos sino en ser capaces de crear las categorías que nos permitan discutir y crear así nuevos conocimientos. Para finalizar, dialogaremos con otras miradas desde otros contextos, mostrando así las semejanzas y diferencias. Un anexo con iconografía de lugares públicos con explícitas referencias cristianas y católicas acompaña al artículo.

* Doctor en Sociología. Profesor Titular, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Investigador Principal del CONICET. Responsable del Programa de Sociedad, Cultura y Religion del CEIL-CONICET.

1. ENTRE UN CRISTIANISMO SECULARIZADO Y UNA SECULARIZACIÓN CRISTIANA

Cuando aludimos a "actual" nos referimos, por supuesto, a una dimensión y mirada simultáneamente histórica y sociológica sobre los hechos y acontecimientos a estudiar. Por otro lado si queremos analizar lenguajes, símbolos y rituales religiosos "realmente existentes" es porque una manera solo "funcionalista", "institucionalista" o "estática" de lo religioso no nos conforma dado que reduce y simplifica las múltiples dimensiones de lo religioso. Preferimos formas "sustantivas" y "relacionales" que aquellas que suponen funciones universales a y de lo religioso.

Nos interesa –y mucho– preguntarnos cuáles son, dónde están, cuál es el espesor histórico y social de las culturas, imaginario y representaciones religiosas que se producen, reproducen, expanden y diseminan en tal o cual sociedad, nación, Estado y región latinoamericana.

Al hablar de este tema lo hacemos en plural. Un plural que significa diversas "tradiciones religiosas" y diversas formas de esas religiones. Lo mismo para identidades y para naciones. Una vez más afirmamos la existencia de múltiples modernidades, secularizaciones, laicidades y religiones.

Por otro lado, cuando hablamos de política debemos tener en cuenta las heterogeneidades y conflictos de ese campo y las disputas por su control y dominación. Actores como Estado, gobiernos, partidos, movimientos sociales, oenegés, grupos y profetismos varios deben ser tenidos en cuenta. No reducimos lo religioso ni lo político a lo institucional dominante aunque no podemos desconocer su poder e impacto. No lo reducimos tampoco a lo alternativo o a la producción no institucional y a sociabilidades y subjetividades aunque no podemos ignorar su importancia. Estructuras y actores deben ser parte del mismo análisis de la "dualidad de la estructura".

Además debemos reconocer que las interacciones entre las esferas van en ambos sentidos. No existe un campo religioso "fijo e inamovible" frente a un campo político "activo y transformador". No existen estructuras conservadoras frente a actores movilizados. No existen esferas totalmente autónomas sino diversos grados de relación y vínculo donde las racionalidades posibles son más que dos y donde los especialistas quieren monopolizar la interpretación, memoria y futuro de esa interacción… Además, depende del momento histórico y de las credibilidades "en el mercado", "en la política", "en el Estado", "en la economía", "en la familia", "en la escuela", "en la erótica" ciudadanos y creyentes, creyentes y ciudadanos pueden transitar, pasearse, comprometerse en uno u otro campo o en ambos o en todos a la vez o rechazando a ambos y a todos…

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

Más que preguntarnos, quizás, si hay lenguajes, símbolos y rituales religiosos en la construcción política de identidades se trata de discernir cuáles son, cuál es su peso social y simbólico y cómo los caracterizamos.

Aquí tenemos un primer gran problema que supone analizar conceptos y categorías de análisis. O en otras palabras, ¿cuáles son nuestras modernidades, secularizaciones y laicidades realmente existentes en el amplio y complejo mundo de nuestras naciones? Sabiendo que provienen de culturas indígenas y moldeadas principalmente por una cristiandad ibérica con fuertes presencias de la esclavitud negra y migraciones diversas, cada Estado-nación construyó en América Latina su horizonte de sentido y su destino manifiesto (en los hechos cada Estado-nación pudo perdurar en el largo plazo en cuanto mantuvo una especificidad e identidad única y diferenciada del resto para construir sus limites y fronteras geográficas como su imaginario nacional diferente). Perduran también enclaves coloniales (Guyanas, Malvinas y otros) como el caso particular de Cuba que no los tendremos en cuenta pues necesita otro tipo de análisis alejado de este trabajo.

En otras palabras, los regímenes sociales de acumulación capitalista en la actual etapa globalizadora, ¿tienen características o particularidades nacionales o regionales? ¿Hay una única racionalidad capitalista planetaria o hay una racionalidad que solo incumbe al área de Latinoamérica y el Caribe o hay una racionalidad única y diferente para cada Estado-nación? A nadie se le ocurriría decir que la conformación del Estado alemán es igual al francés o al inglés aunque todos tienen un cierto "aire de Europa central". ¿O cada espacio social a nivel nacional es un continuo –la cuestión sería cómo y hasta donde los limitamos– constituido por situaciones de premodernidad, modernidad y postmodernidad? ¿Será nuestra tarea delimitar a cada uno de ellos y darles densidades y producciones de sentidos diversificados, acotados o clasificatorios?

Quiero afirmar –para discutir y reflexionar– que los Estados en América Latina se han conformado desde sus orígenes en el XIX hasta la actualidad en una matriz donde lo económico, lo político, lo cultural, lo estatal, el derecho y lo religioso están vinculados e interaccionados por un lado y más o menos autonomizados con densidades variables de especialistas y credibilidad desde diversas esferas de racionalidad, y donde lo religioso (presente en los pueblos originarios con sus múltiples sagrados y en dos grandes concentraciones dominantes en el actual México y Perú y sus dominaciones varias, monopolizado en el espacio religioso cristiano primero de la cristiandad colonial y luego en las múltiples espiritualidades del Estado-nación) hoy ha estallado

y recorre todos los campos sociales. Los niveles de vinculación y autonomías no son determinados ni "evolucionistas" sino que justamente es tarea del investigador analizar esas conformaciones históricas.

Para el caso de América Latina, el Estado se constituyó suponiendo una legitimidad compartida con otros actores, en especial con el catolicismo cultural de sus clases dirigentes formados en y por ordenes religiosas –que luego dieron paso a una Iglesia de notables en el siglo XIX, compartió con los militantes de la Iglesia católica en el XX y hoy en el XXI con los funcionarios de la centralidad romana– y otros grupos religiosos, donde la subsidiariedad y la complementación entre lo político y lo cristiano no se pusieron en tela de juicio. Lecturas que van de un Estado fuerte junto a una sociedad débil o viceversa y negociaciones múltiples desde hegemonías de un Estado liberal, populista, nacionalista o socialista (y las múltiples combinaciones posibles donde el conflicto triangular ha primado sobre el binario) lo han caracterizado en el largo plazo.

Como telón de fondo un catolicismo –que es un mundo de movimientos y de catolicismos– donde se destaca un antiliberalismo/no capitalismo católico con todo tipo de vertientes que sospecha del individuo, del placer, de las decisiones y opciones personales, de los comunistas, de los WASP, del "imperio", de los "subversivos". Ese actor seduce y es seducido por el Estado y va acompañado/enfrentado por otros catolicismos liberales y burgueses donde lo central es su adaptación al mercado, a las culturas capitalistas dominantes, al espacio de lo privado, al templo, al "oficialismo" reinante, sea cual fuere este… En otras palabras, diferentes ofertas cristianas frente a la modernidad capitalista realmente existente en el continente con tres grandes posibilidades históricas: enfrentarla, adaptarse o reemplazarla.

Los bienes culturales, de género, económicos o financieros viven la misma dinámica –cada uno desde sus propias racionalidades, capitales, competencias, especialistas y legitimidades– que los bienes de salvación. Hay una tendencia en el mercado capitalista a concentrar esos bienes, a eliminar competencias, a desplegar violencias simbólicas varias y a una puja por la producción, distribución, hegemonía y localización de los mismos.

¿Cómo ha sido este proceso histórico en cada Estado-nación y en la región? ¿Cuáles han sido los regimenes sociales de acumulación propios en Brasil, México, Argentina, Colombia, Chile, Costa Rica o Perú, por ejemplo? ¿Cuales han sido los acuerdos y enfrentamientos históricos y sociológicos entre Estados, grupos políticos, grupos económicos, grupos militares y grupos religiosos en cada Estado-nación? ¿Cómo interpretar los escasos años de democracia popular y la masividad de gobiernos y dictaduras militares? ¿Cómo dejar de lado la frágil

y estigmatizante reflexión que "la pobreza" o la "falta de democracia" en América Latina es fruto de la cultura católica? *Mutatis mutandi*, ¿el imperialismo inglés o yanqui es el resultado de la cultura protestante o judía? ¿Y el imperialismo otomano, francés, japonés o ruso, fruto de qué cultura es? ¿El genocidio alemán es fruto de la cultura luterana? Esas lecturas "culturales" –o mejor dicho "culturalistas"– ofenden a la investigación científica aunque perduran en múltiples análisis de respetados colegas de aquí y de allá…

Un autor italiano que intentaba analizar los fenómenos históricos del Estado en relación al factor religioso, llamaba a este proceso el "rompecabezas de la secularización", dado lo difícil de extraer miradas universales e inequívocas. Por eso es tan importante que volvamos a comparar y discutir los procesos concretos de secularización y de modernización más que la teoría de la secularización o de la modernización que como hemos analizado en otros artículos citados, son mas instrumentos de dominación ideológica que de análisis científico de situaciones concretas. No sin cierta ironía, un autor lo llama "rompecabezas de la secularización" (Diotavelli, 2001).

No olvidemos también que en la definición de religión se pone en juego la concepción que de la misma se tenga y que una u otra manera utilizada es ya participar de las disputas por la nominación. Y aquí también debemos comenzar a distinguir entre categorías de análisis religiosos supuestamente universales –al estilo de universos simbólicos y religiones invisibles– y categorías provenientes del cristianismo o del judaísmo o de cualquier grupo histórico al estilo de Durkheim y Weber (Cipriani, 2011). O sea entre categorías y hechos funcionalistas –tal hecho parece o funciona como una religión (festival de rock, partido de fútbol, partido político, el Estado argentino paga "religiosamente", etcétera) y categorías y hechos sustantivos provenientes del mundo histórico del cristianismo o del judaísmo o el hinduismo… (Yves Lambert, 1991; Michel, 2009).

Lo mismo sucede, por ejemplo, con el concepto de "desinstitucionalización". Queda claro cuando se utiliza en la Europa conventual y parroquial que vivió casi diecisiete siglos en y de una religión como la cristiana, donde la gran mayoría "estaba encuadrada" (¿o se cree que estaba?) y practicaba esas normas (¿o se cree que las practicaba?) dando un poder particular a la institución que lo representaba y que hoy, hace décadas, viene tomando distancia de esa institución. ¿Qué significa en América Latina utilizar el mismo concepto cuando no estuvo como horizonte de sentido "encuadrar" a la mayoría de la población sino sumarla a una difusa cultura cristiana "cuentapropista" y a "su manera" al mismo tiempo que la institución participaba activamente de los bloques hegemónicos de poder a lo largo de la his-

toria? Las instituciones cristianas hicieron más esfuerzos en América Latina, por ejemplo, de crear universidades y colegios dependientes de ellas en las ciudades donde educaron a sectores dirigentes que dispersarse en amplios territorios para educar a las grandes poblaciones de indígenas, negros, mestizos, campesinos, obreros o trabajadores. No existió un catolicismo de o para campesinos como propuesta dominante en la América cristiana al igual que en la Europa cristiana. Las ciudades fueron prioritarias en la "evangelización" desde el siglo XVI hasta la actualidad. ¿Cómo no analizar que los especialistas cristianos y los recursos para la acción eran mínimos en relación a la población en comparación con Europa y que eso es central para analizar los procesos históricos?

Por eso es tan importante estudiar e investigar tanto continuidades como rupturas en el vinculo entre Estado-nación, sociedad política, sociedad religiosa y sociedad civil en cada uno de nuestros países, puesto que desde allí han surgido (y surgen) tanto legitimidades como resistencias a los universos sociales dominantes.

América Latina vive hoy uno de los períodos más extensos de democracia bajo dominación capitalista. ¿Es posible la dupla democracia con capitalismo o mejor dicho qué tipo de democracia restringida es necesaria para conciliar con el actual espíritu del capitalismo desregulado? ¿Qué significa esto para nuestros análisis de las modernidades? Por eso es tan importante la situación de los derechos humanos –entendidos tanto como políticos, individuales, sociales, ecológicos y personales– en nuestros países. La expansión de derechos y la masividad de los mismos al interior de cada Estado-nación pone "al rojo vivo" las dominaciones históricas en cada uno de los campos y esferas de poder. ¿La racionalidad del mercado capitalista sin límites que brinda (¿o hace creer que brinda?) "felicidad" al consumidor que progresa, cómo puede compatibilizarse con la "felicidad" de la democracia que promete (¿o hacer creer que promete?) al ciudadano vivienda, salud, trabajo, educación y bienestar para todos y todas? Unos y otros brindan y prometen creencias que de una u otra manera se vinculan, relacionan, entrelazan, oponen y/o excluyen a los que brindan y prometen creencias de salvación.

Las demandas religiosas, de espiritualidad o sagradas siguen presentes en todos los sectores sociales. El gobierno y el partido gobernante de la ciudad de Buenos Aires promociona y publicita ampliamente en todos los medios de comunicación masiva estos días de octubre de 2012 lo que llama "Primera semana de espiritualidad en América Latina", con participación de especialistas religiosos en la meditación de proveniencia hindú, maya, judía, emocional, etcéteras. Ninguno proviene del actual mundo cristiano mayoritario en

la región. La mayoría de los que asistieron se dicen agnósticos, sin religión o ateos.

La expansión de esos derechos –tarde o temprano– se encuentra en el espacio público con instituciones, imaginarios o culturas cristianas, hoy mayoritariamente católicas, y también con otras identidades religiosas minoritarias con pesos sociales y simbólicos variados (por ejemplo el judaísmo y el islamismo en Argentina son minoritarios donde tiene peso social significativo más el primero que el segundo) que aprueban, niegan y/o rechazan esos derechos (¿por opciones religiosas o partidarias, por luchas en sus propios campos o ambas a la vez?). La institución católica reclama luchar contra la pobreza pero se opone a más derechos sociales universales con el discurso de crear trabajo y no brindar subsidios que destruyen la cultura del trabajo asalariado. Critica que la mayoría de las veces apunta más a evitar la expansión del Estado de bienestar (que reduce la política asistencialista del tercer sector y del mundo de las oenegés y por ende de los grupos religiosos) que a la eliminación de la pobreza. Al mismo tiempo se opone férreamente junto a otros grupos religiosos a todo tipo de avance en derechos relacionales o personales (sobretodo con la sexualidad y el cuerpo, especialmente el de las mujeres) en nombre de "la ley natural" y al mismo tiempo acusando de individualistas, liberales o mercantilistas dado que se hacen –según esta mirada católica en el espacio público– para el interés económico de grandes laboratorios.

No debe olvidarse que la enorme mayoría de creyentes cristianos viven –a su manera– tanto la cultura cristiana como la cultura secularizada en procesos culturales múltiples de recomposición de creencias y en esferas diferenciadas. Podemos arriesgar que las diferentes individuaciones cristianas en América Latina producen diferentes tipos de secularizaciones y que dichas diferentes secularizaciones producen no la desaparición de lo cristiano sino las recomposiciones múltiples de espiritualidades, sagradas y religiones. Al mismo tiempo los procesos institucionales y legales de vínculos legales y sociales entre Estado, sociedad política, sociedad civil y los grupos y movimientos religiosos producen distintos tipos de laicidad en América Latina. Una vez más la investigación debe realizarse para comprender los grados y tipos de laicidades "realmente presentes" en cada uno de nuestros países y las calificaciones que de ello hagamos.

Recordemos que podemos vivir –según tipos ideales– en sociedades secularizadas con Estados laicos; sociedades secularizadas en Estados con niveles mínimos de laicidad; en sociedades no secularizadas con Estados con niveles amplios de laicidad y en sociedades no secularizadas en Estados con niveles mínimos de laicidad.

2. LOS HECHOS, ACONTECIMIENTOS Y MEMORIAS A INDAGAR Y REVISITAR HOY EN 2012

Hacer un amplio inventario de lo que hoy sucede en América Latina con respecto a nuestro interés en este tema no es sencillo. Sabemos que a medida que profundizamos las investigaciones en cada país y en la región, hay situaciones y casos que validan tales o cuáles miradas, categorías y conceptos. Exige –cada vez más– que digamos, explicitemos y no escondamos el qué, desde dónde, cómo, cuándo y para qué de aquello que abordamos. Haremos un simple repaso "actual" de cada uno de los temas a partir de la situación en el extremo sur y de aquello que ha impactado a nivel latinoamericano.

SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN LA POLÍTICA Y VICEVERSA

El espacio estatal

Los símbolos católicos abundan en edificios estatales de la Argentina y de América Latina. Imágenes de la Virgen María u otras vírgenes cristianas están presentes en el Congreso Nacional o en la Casa o Palacio de Gobierno Nacional, despachos ministeriales o en las alcaldías y municipalidades o en las universidades nacionales o escuelas públicas de gestión estatal o en las comisarías nacionales y provinciales, hospitales, guarniciones y cuarteles de las FFAA. Aparecen de diversas formas y son acompañadas por varias concepciones: como identidad católica nacional, como naturalización de una cultura católica difusa en la subjetividad y cotidianeidad de la mayoría de la población y como elemento "patrimonial" con orígenes varios y "espurios" (digo espurios pues como todo símbolo inventado tiene un origen, aunque la naturalización del mismo nos haga suponer que "existe y está desde siempre". Por ello datar, mostrar cómo surgió, dar cuenta de los orígenes y significaciones múltiples resulta central en cualquier investigación de este tipo.

"No siempre fue así" debe ser el criterio epistemológico de "sospecha" central. En los temas de creencias, representaciones, poder simbólico e imaginarios sociales las precauciones sobre el "espesor histórico" y el "*habitus* incorporado" que los "naturaliza" es central. Veamos algunas situaciones paradigmáticas en relación con el "secularizado" mundo de los partidos políticos:

a. El Poder Legislativo, el Congreso de la Nación y las imágenes católicas. Un caso central y emblemático fue el de la "Entronización de la imagen de la Virgen de Luján en el Honorable Congreso de la Nación en el Salón de Pasos Perdidos", que se realizó por iniciativa de la Diputada Nacional Nélida del Car-

men Parra el 8 de setiembre de 1997. Recibió el Dictamen de la Comisión de RR.EE. y Culto con el proyecto de declaración de la senadora Peña de López (S-1852/97, pág. 7.330 del Libro de Sesiones). El Presidente de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, Alberto Pierri, al hablar en el acto recordó: "Pasa a formar parte de nuestro patrimonio, de todos y de cada uno de los que, por una razón u otra transitamos cotidianamente estos recintos… (pueblo argentino) que es mayoritariamente cristiano, sociológica y culturalmente católico y fervoroso devoto de Nuestra Señora de Luján, como lo demuestran de continuo multitudinarias manifestaciones de fe a su Santuario" (folleto *ad hoc* para la celebración de la Secretaría Parlamentaria con discursos y foto de la imagen, 1997).

b. El Poder Judicial. Los símbolos cristianos abundan también en el despacho de la Corte Suprema de Justicia de la Nación y en las oficinas públicas de jueces federales y locales. La cruz es parte del "mobiliario" aceptado y tolerado.

c. El Poder Ejecutivo. Los ministerios nacionales poseen numerosas imágenes católicas –especialmente vírgenes– en los despachos de los funcionarios y en los pasillos de los edificios.

d. Los templos. La bandera argentina y del Estado del Vaticano forman parte de la iconografía religiosa de todos los templos católicos en todo el territorio argentino. El Padre de la Patria (el General San Martín) es venerado en la Catedral de la ciudad de Buenos Aires (Madre de la Patria) desde 1880. Un capellán tiene presencia en la Casa Rosada de Argentina; hay una capilla mixta con días prefijados de culto en el Palacio de la Moneda en Chile y las imágenes marianas flanquean las entradas a la Residencia Presidencial de Olivos en Argentina.

La Constitución Nacional de la Argentina –desde su promulgación en 1853 hasta hoy en su Artículo 2– afirma que el "El gobierno federal sostiene al culto católico romano" y hasta 1994 exigía que su presidente fuera católico. No olvidemos que las Constituciones nacionales en la mayoría de los países de América poseen una significativa simbología cristiana.

La "catolización" y militarización desde los años treinta hasta finales del siglo XX es un hecho incontrastable. La simbología católica sigue siendo hegemónica en las FF.AA. y fuerzas policiales. Las parroquias de frontera como cada uno de los obispos y seminaristas católicos argentinos siguen siendo financiadas por el Estado-nación desde la dictadura cívico-militar-eclesiástica de 1976 a la fecha. En las

cárceles hay una transformación a partir del surgimiento desde fines del siglo pasado de los "pabellones evangélicos".

En la actualidad –2012– se está cambiando el Código Civil y Penal creado en 1871. Fruto de la ampliación de derechos desde la reinstauración democrática desde 1983 a la actualidad, es necesaria una adaptación. Los cambios buscan dar cuenta de la pluralidad de géneros, familias y situaciones sociales. La reciente aprobación parlamentaria de la Ley del matrimonio igualitario –que permite a dos personas del mismo sexo tener los mismos derechos que dos de sexo diferente– como la Ley de Identidad de Género –que permite a cualquier persona elegir su género más allá de su sexualidad– ampliaron derechos y tuvieron la fuerte oposición de grupos religiosos institucionalizados.

Los grupos religiosos fueron convocados y el Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina participa por primera vez como un ciudadano más en las audiencias sobre el cambio del Código Civil en 2012. Eleva un documento titulado "Reflexiones y aportes sobre algunos temas vinculados a la reforma del Código Civil". Allí se explaya sobre temas morales y sociales desde la doctrina católica y es considerado como un actor significativo, respetable y atendible. Plantea temáticas ligadas a "la persona que existe desde la concepción y su oposición a despenalizar el aborto" que existe para ciertos casos como ley desde 1921, "la familia y el matrimonio hecha de un varón y una mujer ", "los problemas de las procreación artificial" y contra otros derechos personalísimos. A diferencia de otras declaraciones católicas, no fue tapa de los grandes diarios de oposición y de circulación masiva.

El Código Civil vigente desde sus orígenes en la votación parlamentaria desde 1871 hasta hoy reconoce a la Iglesia como la única institución con personería jurídica pública igualada al Estado-nación provincial y municipal, sin que los proyectos para su modificación en este año 2012 hayan tenido éxito.

LENGUAJES

Aquí es donde más encontramos pasajes, transferencias, compaginaciones múltiples y resignificaciones y dislocaciones entre lo político y lo religioso, entre lo religioso y lo político. Actualmente, al escuchar y al ver "actuar", las "performances" de la mayoría de los presidentes de América Latina como Chavez, Lula, Lugo y Franco disputándose el apoyo episcopal en Paraguay. Evo Morales, Correa, Ortega, Humala, Dilma Roussef, Cristina Fernández de Kirchner, Nieto, Santos, Piñeira, "Pepe" Mugica, como otros… vemos que hay lenguajes y símbolos de cultura cristiana católica que permean sus presencias

políticas en el espacio público. Además todos esos Estados mantienen vínculos y embajadores en El Vaticano a partir de acuerdos, convenios o concordatos.

No tenemos a ningún presidente/a que se declare ateo o agnóstico. Cada uno, a su manera, expresa su identidad religiosa sea cual fuere ésta. Vivimos en Estados y sociedades donde los dirigentes políticos y partidos más que afirmar posturas laicas de separación radical entre culturas y grupos religiosos y el Estado, parecen coexistir con una pluralidad de identidades religiosas.

La terminología cotidiana es un ejemplo. La actual sociedad mediática muestra:

- Alfonsín leyendo la oración "laica" y "religiosa" del Preámbulo argentino en 1983
- Menem y su recorrido por los barrios caracterizado como "Papa móvil" en 1988.
- "Síganme, no los voy a defraudar" será la frase de cabecera de la campaña de Menem en 1989.
- "Estamos en el infierno y debemos pasar al purgatorio" afirmará Néstor Kirchner al asumir su gobierno en 2003, como síntesis de la crítica y profunda situación social. "Estamos saliendo del infierno y llegando al purgatorio" repetirá años después.
- "Creo en Dios, la Patria y el pueblo" repite la presidenta Cristina Fernández al tiempo que se considera "devota de la Virgen María". En el bicentenario del país en 2010 se realizaron 25 *Te Deum* religiosos en la Argentina (en las 24 provincias fue católico e interreligioso a nivel nacional).

Las exequias póstumas a líderes políticos o ex presidentes en espacios públicos con rituales y bendiciones religiosas se suma al juez en el Registro Civil que cada vez más "habla" y se "comporta" como un especialista religioso a pedido de los contrayentes, que ya no hacen más ceremonias religiosas.

"Sé Judas, actúa ya y mostranos tu traición". Frase del presidente del bloque oficialista peronista Dr. Picheto en el Senado de la Nación al vicepresidente Cobos, de la fórmula oficialista Kichner-Cobos en 2008, cuando debió terciar en una votación empatada en el Senado y se presumía que votaría en contra de su propio partido, como finalmente lo hizo.

Las divisiones al interior del movimiento obrero argentino también se resuelven con terminología cristiana: "A vos te va a suceder lo

mismo que a Judas" dicen los afiches de un dirigente obrero contra otro en 2012 (ver Anexo).

En el encuentro de Fidel Castro y el Papa Benedicto en Cuba en 2012, firmaron una declaración donde ambos coincidían en "la lucha por la verdad, contra el relativismo y contra el laxismo". Ambos enfrentados en sus propios campos: uno por otros católicos que no deseaban ese encuentro y el otro por comunistas y ateos que rechazan al Papa…

Hay tantos tipos de creencias como esferas de racionalidad. Una mirada histórica deberá conocer cuales prevalecen en una época y cuales en otra, evitando así anacronismos y determinismos tan presentes allí donde hay pereza intelectual. Vemos cómo hay una disputa creciente entre y al interior de cada campo de creencia –sociales, políticas, religiosas, científicas, eróticas, económicas, culturales, mediáticas– que dan sentido a la vida dado que disputan legitimidades, memorias, presentes y utopías. Creencias que pueden ser socializadas con y en una persona, un grupo y/o una institución y que en el caso de las creencias religiosas suponen vivirlas en instituciones y con especialistas tipo Iglesia, tipo secta y tipo mística según la clásica propuesta de E. Troeltsch. Entendemos por creer el conjunto de convicciones y racionalidades, individuales y colectivas, que no solo dependen de la verificación, de la experimentación y de los modos de reconocimiento y control que caracteriza el conocimiento hegemónico sino que encuentran también su razón de ser en el hecho de dar sentido y coherencia tanto a la experiencia racional como subjetiva e imaginaria de aquellos que creen. Las creencias incluyen convicciones como también prácticas, lenguajes, gestos, hábitos y ritos que acompañan el tiempo privilegiado de la promesa, el de la espera como el de la desmagización.

Las creencias religiosas, por ejemplo, no son muy distintas de las creencias políticas, pero tampoco son idénticas. ¿Una de larga y la otra de corta duración? ¿Una permanente y la otra transitoria? Este es un debate que lleva centurias y que no podemos eludir sino investigándolo histórica y sociológicamente en cada caso y situación. ¿La religión es permanente como lo afirma el padre de la sociología francesa cuando dice "Hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad" (Durkheim, 1993: 28) o como tituló un número especial de su revista Pierre Bourdieu (1982), poniendo en duda esa cita al preguntarse: "¿Iglesia eterna?". ¿Simple querella entre escuelas sociológicas en Francia? ¿Problema epistemológico u ontológico? ¿Disputa entre escuelas de interpretación? ¿Todo a la vez?

RITUALES Y MEMORIA

Los ritos siguen siendo espacios privilegiados de la memoria en la larga duración. Quizás aquí deberíamos, una vez más, tratar de compartir nuestros análisis y concepciones.

Uno de los actos religiosos centrales en la tradición judeo-cristiana-islámica es el de hacer memoria (*anamnesis*, es decir historia), sentirse como parte de un linaje, de una descendencia creyente que da sentido al presente y contiene al futuro (Hervieu Leger, 1993 y 2008). La práctica de la *anamnesis* se realiza generalmente en forma de rito. Lo que diferencia al rito religioso hoy de otras formas de ritualización social es el hecho de que la repetición regular de los gestos y de las palabras establecidos por el rito tiene el objetivo de incluir en el curso temporal de la memoria (como en el curso de la vida de cada individuo que forma parte de la comunidad) algunos eventos fundadores de hace 5.000, 2.000 o 1.500 años (para el judaísmo, cristianismo o islamismo) que le permiten a los continuadores constituirse como tales haciendo referencia a ese pasado de larga data.

En un momento en el que en nuestras sociedades actuales la memoria nacional e institucional se pulveriza, tiende tanto a la dilatación y a la homogeneización como a una fragmentación al infinito, las memorias religiosas hechas identidades nacionales y/o globales tienden a una mayor perduración en el largo plazo y pueden sobrevivir a la desmagización de otras memorias políticas, culturales partidarias y de convicción.

Un ejemplo de esto son, por ejemplo, los rituales de la muerte. Hoy en nuestros países hay una profunda transformación y creatividad parecida a lo que sucede en otros aspectos de la vida: lo estatal deja paso a lo privado, cuando hace 130 o 150 años lo privado dejaba paso a lo público y luego a lo estatal… Claro que no es el mismo estatal ni el mismo privado ni el mismo público.

Una transformación que podemos explicar a través de las crisis de las instituciones que históricamente se hicieron cargo de la muerte –los grupos religiosos o comunitarios– y por otro lado la continuidad de la búsqueda de rituales que acompañen a los muertos. En el caso de la situación argentina como puede ser también la de Guatemala, Colombia, Perú o Chile se suma la búsqueda de cuerpos de miles de detenidos-desaparecidos y de víctimas provocadas por las dictaduras y que aún no se han encontrado. Sus familias no pueden realizar el rito ancestral de "enterrar a sus deudos".

Si bien las instituciones religiosas ya no tienen el monopolio de la gestión simbólica de los tiempos fuertes de la vida, siguen sin embargo manteniendo una presencia significativa y creativa en los rituales del nacimiento y de la muerte. Hay nuevas experiencias

no religiosas en varias partes del mundo, aunque son minoritarias (Michèle Fellous, 2001).

Esos ritos nuevos pueden encontrar inspiración o ser continuadores individuales de tradiciones religiosas, mientras que otros traducen el deseo de emanciparse. Sean cuales fueren esos motivos, muestran el fin de un tipo de ritual y –a no olvidar– la continuidad de la demanda de ritual.

Esas formas nuevas y viejas se relacionan también con las "nuevas y viejas" formas de morir hoy. Si bien una mayoría sigue muriendo en su casa, son cada vez más los casos de personas que mueren en hospitales, geriátricos, asilos para ancianos o solos en sus casas. La casi totalidad son "velados" fuera de su casa (a las personas con empleo registrado –en actividad o jubilada– les corresponde el servicio funerario) o directamente no son velados. Los cuadros que nos pintaban "al muerto" rodeado en su cama con su extensa familia han quedado atrás. Se busca que la muerte "no se vea tanto" y que no perturbe nuestras subjetividades más implicadas en un "presente continuo".

La fragmentación social se visualiza en cómo expresa la muerte y sus rituales. Existe una "amplia oferta" de cementerios privados, ecológicos, rodeados de verde, con tumbas al ras del suelo, donde la clase social de pertenencia permite "hacer la diferencia" pagándolo y por el otro lado tenemos el "viejo" cementerio público-estatal solo para pobres y asalariados. Se va transformando así el imaginario de la muerte y sus rituales en nuestras sociedades urbanas, donde prima la lógica del mercado con su tiempo del "ya, aquí y ahora" aunque en la enorme mayoría de los cementerios –públicos o privados– siga estando disponible un especialista religioso para la última oración y ofrenda (y no uno laico o agnóstico). Volver entonces a reflexionar sobre las transformaciones de las creencias y los ritos (y no sobre su desaparición) exige la relectura de los clásicos y en este caso de la obra de E. Durkheim (1993).

Recordar –una vez más– que los ritos son creaciones de grupos: "Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de estos grupos" (*Ibid*., p. 41).

El análisis social supone acciones y representaciones que no se pueden aislar: "Los fenómenos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos está toda la diferencia que separa el pensar del movimiento" (*Ibid*., p. 81).

Al afirmar "Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones" (p. 88) nos muestra que en las religiones los ritos guardan con lo sagrado profundas conexiones. Lo sagrado es un símbolo, un elemento cultural cargado de significados, conectado a creencias y sentimientos, o sea lo sagrado no es un objeto sino lo que cada sociedad y sus relaciones sociales va convirtiendo en "intocable". ¿Cuáles son los otros sagrados en las otras esferas? ¿Cómo se transforma en sagrado el mercado o la guerra o la patria o la propiedad o el patriarca o el sacerdote o el patrón? ¿Cómo se expresa la guerra de dioses y sagrados?

Institución e individuo, Iglesia y cuentapropismo son vínculos a analizar históricamente en cada modernidad. Si bien para D. la iglesia "Es la comunidad moral formada por todos los creyentes en una misma fe, tantos los fieles como los sacerdotes" (*Ibid*., p. 95), el mismo recuerda los procesos de individuación a lo largo de la historia y supone un futuro en una dinámica privada para la modernidad religiosa europea: "no sólo son frecuentes en la historia estas religiones individuales, sino que algunos se preguntan hoy en día si no estarán llamadas a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa, y si no habrá un día en que ya no existirá otro culto que el que cada cual celebre libremente en su fuero interior" (*Ibid*., p. 96).

Y al final para evitar todo tipo de dudas, nos recuerda que "No puede haber ninguna sociedad que no sienta la necesidad de mantener y revitalizar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que le dan unidad y la individualizan" (*Ibid.*, p. 667) y con religiones "que no están llamadas a desaparecer sino a transformarse… (*Ibid.*, p. 672). ¿Cuáles fueron y son y cómo se han mantenido y revitalizado las creencias y ritos colectivos en América Latina?

Los tres tipos de presencia cristiana en el continente, sea como tipo Iglesia, tipo secta y tipo místico se reproducen –a su manera– en la vida política latinoamericana. Por un lado los populismos como expresión de esa cultura y religiosidad popular cristiana (E. Laclau y la razón populista). El tipo "movimientista" como manera de hacer política y así sumar clases, estratos y grupos diversos y con un eje muy grande en el Estado es muy semejante a la manera en que la Iglesia católica expresa su presencia; política basista y con las bases sin relación o contra el Estado es muy similar al vínculo de grupos cristianos de base o tipo secta que se desligan o expresan su malestar contra la Iglesia y prima en ambos la ética del sacrificio militante en pos del bien común. A su vez "militantes" de una y otra esfera donde los que se van y/o los que se quedan son acusados de traidores y aquellos que luchan y mueren, en una u otra esfera, son recordados con la misma palabra: "mártires".

Por estar dotadas de significado, algunas formas no específicamente religiosas se convierten en "religiones" de sustitución o en religiones de reemplazo. El nacionalismo como catolicismo de sustitución y el catolicismo como nacionalismo de sustitución fue una propuesta presente en numerosos países de Amércia Latina entre los años treinta y sesenta del siglo pasado. En la década del sesenta y setenta, fruto de la Revolución Cubana y las experiencias transformadoras en el seno del catolicismo, aparecieron varias propuestas socialistas que relacionaban socialismo y cristianismo desde el amplio mundo de lo popular, los pobres y el pueblo. Así como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina tenía fuertes afinidades con el peronismo y el mundo urbano; el de Cristianos por el socialismo en Chile con el PS, el MIR y la IC; el de Sacerdotes para el Pueblo en México y el ONIS de Perú con movimientos sociales y experiencias populares campesinas.

Hoy, ya inmersos en el siglo XXI, esas propuestas "liberadoras" se expresan contra los múltiples "modelos neoliberales" desde un difuso socialismo cristiano como el Zapatismo en México, el Sandinismo en Nicaragua o las experiencias de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Argentina y Brasil. Podemos ver una constante en el siglo XX y XXI: el antiliberalismo y su rechazo a los EE.UU. de todas esas expresiones políticas y cristianas, mostrando una cultura densa, presente y de larga memoria en América Latina.

La religión, como la política partidaria, pueden ser vistas como conjunto de creencias y ritos. Así como no existen históricamente religiones sin Iglesia no existe históricamente en democracia política sin partidos y organizaciones. ¿Pueden complementarse, deben enfrentarse, deben construir sus propias racionalidades y actos sagrados? Las investigaciones, si las hacemos para las trayectorias de largo plazo, veremos que hay caminos de lo religioso a la política y de la política a lo religioso; de lo religioso y lo político a la desmagización y a la magización en uno y en ambos espacios al mismo tiempo…

Hacer historia y memoria legítima y perdurable en y para las grandes masas solo puede hacerse a nivel religioso desde instituciones tipo Iglesia y a nivel social desde el Estado y sus partidos políticos y movimientos sociales. A nivel religioso, los ritos simbólicos como el de beatificación masiva de mártires o de santos, las apariciones, los monumentos, las peregrinaciones, las celebraciones, las estampitas y las fechas conmemorativas son fundamentales para la continuidad y la adhesión de las mayorías. A nivel social, los ritos simbólicos como los feriados, el calendario de fechas y héroes patrióticos, la educación formal, las fiestas masivas, las memorias nacionales son fundamentales para la continuidad y la adhesión de mayorías en un "nosotros".

Pero las promesas y el tiempo de espera en el Estado, en la democracia y en los partidos políticos es diferente a las promesas y el tiempo de espera de los grupos e instituciones religiosas. Si "lo social es religioso y lo religioso es social", ¿cómo se dan las legitimaciones recíprocas? ¿En el límite, la desmagización en unas promesas suponen la magización en otras? ¿Ambas puedes magizarse o desmagizarse al mismo tiempo? ¿Cómo han sido las experiencias en América Latina? Los que se desmagizan de lo religioso o lo político pasan a la política o a lo religioso o se refugian en su casa y en su fuero íntimo? ¿O el límite es solo de especialistas o de grupos (tipo sectas) en cada una de las esferas mientras que la gran mayoría de creyentes rehace creativa y activamente por su propia cuenta promesas y esperas con sus propias subjetividades y sociabilidades cotidianas? Múltiples respuestas para múltiples identidades.

3. LO RELIGIOSO Y LA POLÍTICA EN PERSPECTIVA GLOBAL

El "mundo de la política" y el "mundo de las religiones" vuelve (si es que alguna vez dejó de estar presente) a ser motivo de análisis en la política internacional a partir de sus múltiples vínculos e interacciones. Ni la política se reduce a lo institucional estatal o gubernamental ni la religión son solo las organizaciones religiosas. Personas, grupos, culturas, imaginarios, subjetividades, identidades, memorias, creencias y sociabilidades deben ser tenidas en cuenta en ambos campos.

No hay día en que un diario, un programa de televisión, información por las redes virtuales o comentarios radiales no informen sobre "hechos" políticos, sociales o culturales como subjetividades y sensibilidades que se vinculen con "lo religioso". En la política internacional es "el Islam" lo que "preocupa"; en el día a día de la vida política y en el gobierno de los EE.UU. interesa el "fundamentalismo cristiano" y el destino manifiesto de la nación elegida por el Señor (Porreti, 2010); en América Latina los temas de sexualidad y salud reproductiva –entre otros– muestran a los grupos cristianos ocupando una agenda amplia; las "nuevas espiritualidades" –especialmente del mundo oriental– irrumpen en un "Occidente" ávido de ese tipo de experiencias; el espacio ligado al Mediterráneo entre el África y el Asia, antiguo Imperio Otomano) llamado Cercano o Medio o Lejano Oriente –depende dónde nos ubiquemos– muestra una actividad religiosa y política "altamente explosiva" mientras que en África y Asia nuevas y antiguas religiones se presentan en todo tipo de experiencias donde lo que hoy sucede en los países más importantes como Nigeria, sur de África, India y China son simples ejemplos de la visibilidad conflictiva entre políticas y religiones.

Estas nuevas complejidades –por supuesto no previstas ni imaginables– han hecho crecer una literatura histórica, sociológica, cultural y diplomática que vuelve a retomar –revisitar– el vínculo entre religión, cultura y política a nivel global. Una primera respuesta es clara: las ideas dominantes sobre la relación entre grupos religiosos, Estado y sociedad a nivel global, regional y local ya no dan cuenta de lo que hoy vivimos. De allí la importancia central de revisar y actualizar conceptos, categorías y paradigmas y evitar así anacronismos y visiones esencialistas o deterministas sobre lo que hoy vivimos a nivel planetario.

Estudiosos de otros temas vuelven –al igual que los clásicos de las ciencias sociales del siglo XIX y comienzos del XX– a interesarse nuevamente en los temas religiosos, prueba de que lo religioso, lejos de desaparecer, sigue presente en el espacio público. El conocido cientista social alemán Jürgen Habermas (2008) se hace una pregunta impensable algunas décadas atrás: ¿Qué significa el resurgimiento de la religión para una sociedad ampliamente secularizada? A ese tipo de sociedad la llamará postsecular y la circunscribe solamente a las más ricas de Europa, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

Para el autor una sociedad es postsecular cuando: 1. Existe entre su población la conciencia de vivir en una sociedad que ya no posee la certeza de que la modernización avanza cuando hay pérdida de la influencia pública y de la relevancia social de la religión; 2. Cuando las concepciones religiosas ganan influencia en la esfera nacional y las diferentes organizaciones religiosas asumen el papel de "comunidades de interpretación" y "comunidades de sentido" en el espacio público de sociedades seculares; 3. Esto supone una apertura de los seculares al "otro religioso", o sea que el mundo secular esté sensible a "la fuerza de articulación inherente a los lenguajes religiosos" y; 4. Cuando fruto de la migración masiva es necesario un reconocimiento también a un *otro* religioso que no es el históricamente dominante.

El "hacia donde vamos" no alcanza si no comprendemos de donde venimos. El filósofo italiano Agamben traza una mirada negativa sobre ese pasado de modernidad industrial capitalista. Los errores y horrores de esa modernidad –en la cual se destacan los genocidios del siglo XX– ¿son accidentales o constitutivos de esa racionalidad? Pregunta que ya no podemos dejar de realizar. El saqueo, la explotación, el exterminio de pueblos y culturas en América Latina, ¿es un accidente del sistema-mundo capitalista o es constitutivo de ese régimen social de acumulación? El filosofo italiano Agamben muestra que es necesario y urgente un tratamiento metafísico de lo vital. Su concepto clave en relación con esto es el de *Nuda vida* o sea el de "Vida desnuda".

Agamben da un paso más y afirma, a diferencia de otras corrientes teóricas y paradigmáticas que defienden la modernidad capitalista, que la actual economía y política tienen una raíz teológica. "Según mi investigación –explicó el pensador italiano, ante casi mil personas en Buenos Aires en 2006–, de la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos antinómicos pero interconectados: la teología política, que funda la trascendencia del poder soberano en un único Dios, y la teología económica, que reemplaza esta idea por la de una *oikonomia* (economía) concebida como un orden doméstico que regula tanto la vida divina como la humana. De la primera derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; de la segunda, la biopolítica moderna, hasta el triunfo actual de la economía sobre todo otro aspecto de la vida social".

La consecuencia de considerar a la persona humana como vida desnuda es que ésta puede ser sacada de todo contexto social, político, religioso y simbólico y tratada como *proyecto*, como *plan*, como *tarea histórica*, como mero *residuo*, como *objeto de experimentación* y puede así ser aniquilada sin que esto entre en la esfera de lo punible. El derecho calla sobre estos temas (Agamben, 2011).

La reflexión de Agamben se relaciona con lo sucedido en nuestro país durante la dictadura cívico-militar-religiosa y en tantos otros regímenes de la región al afirmar que el momento privilegiado de la extensión del poder sobre la vida es el exterminio planificado en el campo de concentración (o sea en la ex ESMA, en La Perla, en la Escuelita, en Campo de Mayo, etc.). El campo no es un accidente sino ya está presente en los otros golpes militares y en la represión imperial. Está implícito –nos dirá– "en toda la evolución político-metafísica de Occidente: el lugar en que, dentro del espacio jurídico de un Estado y al mismo tiempo fuera de él, la vida es tratada como materia sin forma humana". En la desnudez absoluta del campo el único rudimento de ética se halla en el *testigo*, la *víctima* y su *testimonio*. El campo de concentración no puede entenderse sin una reflexión teológica que haga del subversivo un "no persona" y que, por ende, puede ser torturado, asesinado, desaparecido (Agambern, 2002).

Los remedios humanistas –recuerda Agamben– son impotentes ante el extremo gesto de la biopolítica, del trabajo criminal que ello implica y que "sólo encarando ésta como realidad mundial, como cumplimiento paradójico de la *promesa* del desarrollo social y político de Occidente, puede plantearse la resistencia".

Otro autor que sigue profundizando sobre el tema es J. Casanova. Su último aporte (Casanova, 2011) va en línea con aquello que nuestros grupos de investigación (Mallimaci, 2008) venimos realizando de manera comparativa y que es el hecho de admitir múltiples

modernidades, secularizaciones y religiones. Esto permite a las ciencias sociales "descentrarse", "desoccidentalizarse" y "desetnizarse" y al mismo tiempo le exige comparar rigurosamente desde su propia modernidad evitando una mirada que se transforme más en normativa que en científica.

Por eso debemos ver que la secularización es analizada desde varias perspectivas por los diferente colegas: 1. Como un proceso de recomposición de lo religioso con sus transformaciones en prácticas y creencias; 2. Como proceso de privatización de lo religioso como tendencia histórica y también como condición normativa o como precondición para la política democrática (a más modernización, menor religión y viceversa en una suma que debería ser cero) y 3. Como distinción de las esferas seculares (Estado, economía y ciencia) quienes se quitan la tutela teológica-religiosa y se hacen "libres y emancipadas". Secularización quiere decir en este último caso "hacer profano" o "transferir desde el uso eclesiástico al civil".

En América Latina no hay privatización significativa de lo religioso y ésta sigue presente en el espacio público y estatal "colonizando" varios sectores y sobre la transferencia de lo religioso a lo secular, hemos visto que es una avenida de dos manos, donde a nivel de las creencias políticas y religiosas, estas se vinculan y dislocan mutuamente. Vimos cómo en los cementerios estamos en presencia de un traspaso de lo católico a lo estatal y de este nuevamente a lo privado en sectores sociales acomodados y, con la muerte, continúa una hegemonía cristiana en el sentido y en las ofrendas.

Si hay modernidades múltiples, también existen laicidades múltiples y diversas. Podemos tener en cuenta como nos sugieren Baubero-Milot (2011) en nuestros países cuatro principios para comprender cómo se relacionan y se presentan. Ellos son: la libertad de conciencia; igualdad entre las convicciones; la neutralidad estatal y separación de grupos religiosos y Estado. Estos principios se articulan de manera diversa según tiempo y espacio o sea según el momento histórico y las relaciones sociales en tal o cual país. Además en cada sociedad habrá más o menos interés en tal o cual principio de laicidad donde predomina el debate político y las relaciones de poder "realmente" existentes. En ese libro se presentan seis tipos de laicidad: la separatista, la autoritaria, la anticlerical, la de fe cívica, la de reconocimiento y la de colaboración.

La cristiandad colonial y los *modus vivendi* de las relaciones entre los estados y los grupos religiosos en América Latina dieron nacimiento a otro tipo de laicidad. Se modeló una laicidad hegemónica de subsidiariedad (liberal, católica, populista) con variedades según momentos históricos y fuerzas/debilidades del Estado, sociedad política y grupos religiosos (Mallimaci-Esquivel, 2010).

Pareciera que el proceso de globalización, debilitamiento relativo de los Estados-nación, los procesos migratorios como los profundos cambios en la vida cotidiana mostrasen que los conceptos dominantes no alcanzan a dar cuenta de la extrema variedad de los casos concretos. Así, al mencionar la actual situación de lo religioso se habla de la "excepcionalidad de los EE.UU." o "Europa" o la de los "países islámicos" o de "la emoción en América Latina" (*Le Monde Diplomatique*, 2009). De algún modo, dadas las características particulares de nuestro país –poder de la Iglesia católica, persistencia de una cultura peronista, cuentapropismo religioso– ¿podríamos también hablar de la "excepcionalidad argentina"? ¿No será "excepcionalidad" otra categoría sin sentido?

Sucede lo mismo con las categorías "secularizaciones" y "laicidades". No podemos negar el profundo proceso de recomposición religiosa y política en las modernidades, pero esto no está significando que las creencias e instituciones religiosas pierden paulatinamente cada vez más significado social y poder y estén llamadas a desaparecer. ¿Cómo dar cuenta del doble proceso de por un lado pérdida (institucional o de impacto) y por otro de nuevas presencias y recomposiciones sociales y simbólicas de lo religioso, lo espiritual y lo sagrado? Las secularizaciones son procesos culturales de largo plazo y las laicidades nos muestran las relaciones históricas y concretas entre Estados, sociedades políticas y grupos religiosos. Además, ¿cómo analizar las transferencias, conflictividades y legitimidades mutuas, es decir para ambos lados, entre los espacios político y religioso? En otras palabras, analizar las creencias en sociedades donde tanto puede darse que se desmagiza lo religioso y/o la política o cuando se magizan ambas y/o cuando se produce una politización de lo religioso y una *religiocización* de lo político.

En nuestras sociedades vivimos procesos de globalización (mercado-mundo) y de individuación en el cual las personas –varones, mujeres, trans– no son pasivas ni inertes ni manipuladas sino que se transforman en actores, constructores, "gambeteadores" de sus propias biografías e identidades. Se acentúa el proceso de diferenciación, fragmentación e individuación según contextos y clases sociales donde la individuación de la abundancia convive con la individuación de la precariedad y vulnerabilidad. Por eso "las categorías sociales de la sociedad industrial fijadas en el plano nacional se disuelven o se transforman culturalmente. Se convierten en *categorías zombies*, que han muerto pero siguen vivas". (U. Beck, 2001).

Y por último, cuando uno se pregunta desde la lógica de los actores, lo religioso "desborda" cualquier definición previa, el campo religioso se "ensancha" y los límites se extienden a otras dimensiones

de la vida social, que *a priori* no son consideradas –según las teorías sociales dominantes– como relevantes de lo religioso. ¿Cómo analizarlo? ¿La premodernidad que regresa, el fanatismo y el fundamentalismo que perdura, la anomalía de pueblos o Estados o civilizaciones "otras" consideradas retrasadas, la postmodernidad o modernidad reflexiva o segunda modernidad que deconstruye relatos hegemónicos o simplemente crisis de las modernidades capitalistas en un momento de globalización financiera? Por otro lado, lo que hoy vemos de vínculos estrechos entre lo político y lo religioso, ¿es un fenómeno nuevo o es la utilización de otras categorías epistemológicas que nos permiten descubrir fenómenos de larga data que hasta ayer ignorábamos o no teníamos en cuenta? Reflexión reconstruida por el investigador, recompuesta por los creyentes y transformada en la interacción (por eso es fundamental una triple hermenéutica a tener en cuenta: la del actor, la del investigador y la de las categorías que son utilizadas) y que debe ser comprendida en un determinado momento histórico, sociológico e imaginario.

Una perspectiva crítica comparada no es solo necesaria sin quizás una de las pocas que nos logre "descentrar" y descolonizar conceptos y categorías. Hacia allí nos dirigimos con este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio 2011 *Desnudez* (Madrid: Anagrama).

Ibid. 2002 *Lo que queda De Auschwitz: El Archivo y El Testigo Homo Sacer III* (Valencia: Pre-Textos).

Bauberot-Milot 2011 *Laicite sans frontieres* (París: Seuil).

Beck, Ulrich 2001 "Vivir nuestra vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política" en Anthony Giddens y Will Huitton (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets).

Bourdieu, Pierre 1982 *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* Nº 44-45.

Casanova, J., 2011 "Religions. Secularisations. Modernities" en *Archives Europeennes de Sociologie*, Volume 52, (3), Cambridge Universty PressCipriani, Roberto 2011 *Manual de sociología de la religión* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Diotavelli, L. 2001 *Il rompicapo della secularizzazione italiana* (Rubbetino: Soveria Mannelli).

E. Durkheim 1993 *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Alianza).

Fellous, Michèle 2001 *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée* (París: L'Harmattan).

Habermas, Jürgen 2008 *A "post secular" society- what does that means?* conferencia en Estambul (Turquía).

Leger, Hervieu 1993 *La religión pour memoire* (París: Les editions du Cerf).

Ibid. 2008 Producciones religiosas de la modernidad en F. Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue).

Lambert, Yves 1991 "La *Tour de Babel* des definitions de la religion", Social Compass 38, Nº 1.

Ibid. 2008 "Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina" en F. Mallimaci (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue).

Le Monde diplomatique 2009 *El Atlas de las religiones* (Buenos Aires: Capital Intelectual).

Mallimaci-Esquivel 2011 *Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina* en "Revista Argentina de Ciencia Política" Nº 13/14 (Buenos Aires: Eudeba).

Mallimaci, Fortunato 2008 Excepcionalidades y secularizaciones múltiples en F. Mallimaci (comp.) *Religión y política* (ALFA-Biblos).

Michel, Patrick 2009 *La religión, ¿un objeto sociológico pertinente?* en Estudios sociológicos Nº 80 (El Colegio de México).

Porreti, Eduardo 2010 *La nación elegida. El rol de la religión en la política exterior de los EE.UU.* (Santa Fe: Univ. Nac. del Litoral).

Carlos Alberto Steil* y Rodrigo Toniol**

MÁS ALLÁ DE LOS HUMANOS

REFLEXIONES SOBRE EL PROCESO DE INCORPORACIÓN DE LOS DERECHOS AMBIENTALES COMO DERECHOS HUMANOS EN LAS CONFERENCIAS DE LAS NACIONES UNIDAS

A LO LARGO DE ESTE TEXTO seguiremos dos ejes argumentativos a los que haremos algunas referencias en su transcurso. En primer lugar, trataremos los derechos humanos desde una perspectiva diacrónica, concibiéndolos como resultante de relaciones de poder forjadas en contextos históricos específicos y expresadas en categorías semánticas igualmente coyunturales (Fonseca y Cardello, 2009: 85).

En segundo lugar, interesa el modo por el cual la aparente estabilidad de la asociación entre derechos humanos y derecho a la *vida* da invisibilidad a las transformaciones de la comprensión semántica de lo que sea *vida* en cuestión. Es decir, se trata de explicitar cómo los movimientos de la idea de *vida* implican transformaciones de la matriz discursiva de los derechos humanos y, por consiguiente, modifican quiénes son los sujetos de esos derechos, cuáles son las cuestiones más valoradas y las articulaciones políticas que estos engendran.

Los materiales empíricos que se utilizarán aquí serán de tres órdenes: artículos de periódicos, informes, cartillas y documentos

* Doctor en Antropología Social. Profesor del Programa de Posgraduación en Antropología Social de la Universidad Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

** Doctorando en Antropología Social por el Programa de Posgraduación en Antropología Social de la Universidad Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

oficiales del gobierno brasileño sobre los derechos humanos ambientales; documentos referentes a las conferencias y a los encuentros nacionales de Derechos Humanos, como también los textos de las reuniones globales de la Organización de las Naciones Unidas sobre medio ambiente.

El texto tiene tres partes, cada una está introducida por una escena que articula los derechos humanos a las cuestiones ecológicas desde el principio de "defensa de la vida". En la primera escena discurrimos sobre cómo las cuestiones relativas a los derechos reproductivos y a la protección ambiental se fundan en un modelo de *ética del futuro*. En la segunda, tomamos como referencia la emergencia del concepto epistemológico y político de *justicia ambiental* para discurrir sobre una especie de "conversión ecológica" que traspasa el debate de las cuestiones sociales en el Brasil de hoy. En la tercera y última escena, nos remitimos a los procesos de "rutinización" de las vías legales de denuncia de crímenes ambientales a partir de las Conferencias Nacionales de Derechos Humanos. Por último, en la conclusión presentamos nuestra interpretación de los modos por medio de los cuales enunciados sobre la *vida de la naturaleza y de los humanos* devienen argumentos en los debates políticos sobre medio ambiente.

DERECHOS HUMANOS Y VIDA EN TRES ACTOS

EL DERECHO A LA VIDA DEL FETO

Durante el mes de junio de 2012, Brasil fue sede de uno de los principales eventos en la agenda de los organismos de gobernanza global sobre el Desarrollo Sostenible, Río+20. Los números referentes al evento permiten dimensionarlo: más de un centenar de jefes de estado estuvieron presentes y juntos firmaron acuerdos y compromisos de defensa ambiental del planeta que implicarán un gasto de 513 billones de dólares en los próximos años.[1] Dos décadas después de la realización de la Eco-92, la Conferencia de 2012 estaba encaminada, principalmente, a la renovación de compromisos políticos con el desarrollo sostenible a partir de la llamada *economía verde*.

Río+20, por lo tanto, se incluye en una secuencia de eventos alrededor de cuestiones ambientales que ha promovido la Conferencia de las Naciones Unidas, con la presencia expresiva de gobernantes de sus países miembros. A pesar de que en eventos anteriores países como Estados Unidos y China se hayan rehusado a firmar acuerdos que buscaban restringir el crecimiento económico en favor de la causa

1 Fuente: <www.rio20.info/2012/noticias-2/rio20-em-numeros> (consultado el 28/07/2012).

ambiental, sus representantes máximos han estado presentes.[2] En la Conferencia Río+20, sin embargo, la ausencia de la mayoría de los presidentes y primeros ministros de los países que componen el G8, fue interpretada por los participantes del evento y la opinión pública como un retroceso en el movimiento ambiental y una señal de las limitaciones de este encuentro específico en el horizonte de las políticas globales, en gran medida dependientes de la adhesión de las grandes potencias económicas a los acuerdos y compromisos que serían producidos y firmados en el evento.[3] Aun así, estos países enviaron representantes que participaron de algunos paneles de debate y de la elaboración de metas de reducción de impacto ambiental.

En el caso de Río+20, el presidente estadounidense, Barack Obama, envió a Hillary Clinton –Secretaria de Estado–, que profirió una de las conferencias más esperadas por el público. La cobertura periodística de la manifestación de Hillary Clinton fue amplia, con gran repercusión internacional.[4] Sin embargo, al contrario de lo que se pudiera imaginar en un encuentro sobre defensa del medio ambiente, el contenido de la conferencia de Hillary Clinton no se trató del rol de los EE.UU. en los acuerdos que se estaban firmando, sino que articuló cuestiones ecológicas con otras relacionadas a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Afirmó la secretaria: "Es necesario actuar sobre las claras evidencias de que las mujeres son esenciales y representan la fuerza motriz del desarrollo sostenible. Para alcanzar nuestras metas en desarrollo sostenible también tenemos que garantizar los derechos reproductivos de la mujer. Las mujeres deben poder tomar decisiones sobre si y cuando quieren tener hijos."[5]

A su pronunciamiento siguieron manifestaciones de representantes de El Vaticano, que expresaron su temor de que las indica-

---

2 Desde la Conferencia de Estocolmo, ocurrida en 1972, la posición de los Estados Unidos en relación a acuerdos globales sobre el medio ambiente ha sido un parámetro para otros países del hemisferio norte en la adopción o no de determinados compromisos ecológicos. Para um debate sobre el tema ver Acselrad, 1992 e Ribeiro, 2001.

3 Del grupo de los 8 países que componen el G8 apenas el jefe de estado francés estuvo presente en el evento. Los otros países apenas enviaron representantes. (fuente:http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=20328 e http://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2012/06/20/chefes-de-estado-sao-recebidos-na-rio20-com-30-conselhos-da-sociedade-civil.htm).

4 El periódico británico *The Guardian*, por ejemplo, creó una sesión en su sitio web exclusivo para Rio +20 (http://www.guardian.co.uk/environment/rio-20-earth-summit?INTCMP=SRCH, consultado el 23/07/2012).

5 Fuente: http://oglobo.globo.com/rio20/hillary-clinton-defende-direito-reprodutivo-das-mulheres-em-discurso-na-rio20-5285787#ixzz22tLBgz00- Consultado em 27/07/2012.

ciones sobre los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres enunciadas en el discurso de Hillary Clinton pudieran llegar a ser incorporadas en el documento final de Río+20. Un temor que estaba presente en las manifestaciones de los líderes religiosos católicos aún antes del pronunciamiento de la Secretaria de Estado norteamericana, dado que las cuestiones referentes a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres[6] ya constaban en la minuta cero[7] de la conferencia. La manifestación del cardenal brasileño Don Odilo Scherer en la Río+20 es fiel reflejo de la preocupación de la Iglesia católica porque estos temas estuvieran ausentes del texto final de la conferencia. En este sentido, él afirma que no debería constar en los acuerdos que se estaba produciendo "una sentencia de muerte impuesta sobre las *vidas* humanas más vulnerables, o sea aquellas que están en el santuario más seguro, que son los úteros de sus madres. [Esta sentencia] no puede, bajo ninguna hipótesis, ser presentada con la nomenclatura de *cuidados de salud* o simplemente *salud*."[8]

En este choque entre la representante de los Estados Unidos y el alto clero de la Iglesia católica, la posición eclesial parece que resultó victoriosa. En el texto del documento final de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible, titulado *El futuro que queremos*, firmado el 22 de junio de 2012 por los representantes de los 188 Estados miembro, presentes en Río+20, no aparece ninguna referencia a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, a pesar de que este tema estuviera presente en la *minuta cero*, como vimos antes.[9] Según la prensa[10], esta supresión fue fruto del ímpetu de organismos conectados a la Iglesia católica entre los miembros de las delegaciones presentes en el evento. De esta manera, de forma amplia y genérica, pero significativa para el argumento que buscaremos

---

6 Fuente: http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/22/na-rio20-vaticano-critica-ameaca-a-familia-humana-sem-mencionar-aborto-e-sem-tocar-no-termo-direitos-reprodutivos.htm - Consultado em 27/07/2012.

7 Minuta cero es la primera versión de los textos finales de conferencias y encuentros. Durante esos eventos ese texto se modifica según las sugerencias de los presentes, al final, siendo presentado en forma de carta, informe, etc.

8 Fuente: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/06/22/na-rio20-vaticano-critica-ameaca-a-familia-humana-sem-mencionar-aborto-e-sem-tocar-no-termo-direitos-reprodutivos.htm> (consultado el 27/07/2012).

9 Fuente: <http://www.onu.org.br/rio20-termina-e-documento-final-o-futuro-que-queremos-e-aprovado-com-elogios-e-reservas/> (consultado el 28/07/2012).

10 Fuente:<http://invertia.terra.com.br/sustentabilidade/rio20/noticias/0,,OI5849202-EI20323,00-Marta+Suplicy+com+pressao+religiosa+Rio+e+derrota+para+mulher.html> (consultado el 28/07/2012).

sustentar, el texto *El futuro que queremos* presenta la siguiente proposición sobre salud sexual y reproductiva:

> Pedimos que se apliquen plena y efectivamente la Plataforma de Acción de Beijing, el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo y los resultados de sus conferencias de examen, incluidos los compromisos relativos a la salud sexual y reproductiva y la promoción y protección de todos los derechos humanos en este contexto. Ponemos de relieve la necesidad de proporcionar acceso universal a la salud reproductiva, incluida la planificación familiar y la salud sexual, y de integrar la salud reproductiva en las estrategias y los programas nacionales.[11]

Aunque reconozcamos la importancia de los conflictos políticos e ideológicos que los términos utilizados en el texto del documento final del evento expresan, la intención de este texto no nos permite analizar las posiciones de estos *global players* en el escenario de la gobernanza mundial, en el cual están implicados no solo Estados, sino también Iglesias, movimientos sociales y grupos representativos de causas y anhelos presentes en la sociedad contemporánea. De esta forma, para mantener el hilo conductor de nuestro argumento, la pregunta que formulamos es: ¿Qué tienen que ver los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres con las cuestiones ambientales? ¿Qué hace un punto sobre salud y planificación familiar en el documento final de una conferencia sobre desarrollo sostenible? ¿Cómo comprender la afirmación de la representante del gobierno de EE.UU.: "Las mujeres son esenciales y representan la fuerza motriz del desarrollo sostenible?". ¿De qué manera están articulados el centenar de paneles sobre clima en el planeta, la deforestación y la contaminación de las industrias realizados durante Río+20 con la conferencia de un arzobispo en defensa de la familia y contra el aborto? En fin, ¿de qué manera, desde cuales dispositivos y de cuales juegos de fuerza los enunciados referentes al medio ambiente y a la reproducción sexual se articulan con los derechos humanos?

Aunque el abanico de cuestiones que se presentó sea bastante amplio, vamos a seguir un eje de reflexión que nos permite articular estos dos campos de prácticas y discursos: ambiental y sexual reproductivo. Así, pretendemos destacar el principio moral de *defensa de la vida* como punto de intersección entre estos campos. El carácter metafísico con el que se reviste en los dos campos este principio moral, a su

---

11 Documento *El futuro que queremos*, disponible en <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/N12/436/91/PDF/N1243691.pdf?OpenElement> (consultado el 28/07/2012).

vez tiende a alejar tanto los actores ambientales como los religiosos de una ética de la responsabilidad, aunque entre ellos debamos reconocer diferencias significativas en las concepciones de lo que es *vida*.[12] Para ambos, sin embargo, la *lucha por la vida* remite a la defensa de la naturaleza como alteridad radical en relación a la cultura. De esta forma, tanto para aquellos que se posicionan contrarios al aborto cuanto los que denuncian la degradación del planeta por la acción depredadora de los humanos que lo habitan, la única conducta moral legítima sería la sumisión del sujeto humano a la *ley natural*.

El talón de Aquiles de esta postura parece residir en un doble movimiento de desnaturalización del humano y de la deshumanización de la naturaleza, que se presenta como un oxímoron. Al remitir la naturaleza a un lugar utópico, dándole un carácter sagrado, la *ley natural* aparece como un absoluto que se impone desde afuera de la cultura humana. En este horizonte ético, la *vida*, ya sea en su manifestación en forma de feto en el seno materno o en la forma originaria imaginada de un momento anterior al surgimiento de la cultura, se revisten de un sentido abstracto y universal. La lucha por la vida se presenta, entonces, como un compromiso con el futuro en el plano individual, en el caso de aquellos que se oponen al aborto y en el plano planetario, en el caso de aquellos que denuncian la degradación de las condiciones ambientales para las nuevas generaciones. Ambos, por lo tanto, se empeñan en la lucha prestando sus voces a aquellos que no tienen cómo hacerse oír y afirmar su propio derecho de existir. En otras palabras, hablan en nombre de aquellos que, aunque no han nacido, son la garantía de continuación de la propia humanidad.

La *lucha por la vida* de aquellos que todavía no *son*, entonces, conecta los campos de la moral religiosa –que se opone a los derechos sexuales reproductivos de las mujeres– y de la ética ecológica en defensa del planeta contra el crecimiento económico no sostenible que amenaza nuestro futuro. De esta forma, para los religiosos, oponerse al aborto no solo se refiere a sujetos específicos cuyas madres consideran abortar, sino que alude de modo mucho más amplio a la propia perpetuación de la humanidad que, en última instancia, depende de la reproducción. Por otro lado, la lucha de los ecologistas para salvar el planeta no se refiere apenas a la preservación de la naturaleza en sí, pero apunta también a la responsabilidad de cada individuo de garantizar las condiciones para que la *vida* pueda continuar reproduciéndose en sus variadas formas. Lo que sugerimos es que tanto en la defensa de preservación de la naturaleza como en la lucha por la *vida*

12 Para un análisis más profundizado sobre la relación entre derechos sexuales y reproductivos y derechos humanos, ver Steil y Toniol (2012).

de los sujetos que aún no nacieron, lo que está en juego es aquel principio sobre el cual Hans Jonas (2005) reconoce como el fundamento de una *ética del futuro*.

En su libro *El principio de la responsabilidad*, Jonas contrapone a la ética del presente –fundamentada sobre el principio de reciprocidad– la ética del futuro, que sobrepasa a los sujetos que coexisten en el *ahora* para alcanzar a aquellos que aún no existen (Jonas, 2005). En su reflexión sobre la responsabilidad de las generaciones presentes con las futuras, Jonas pretende establecer una razón que fundamente el imperativo moral que extienda el lazo societario a aquellos que aún no han nacido, pero que algún día *serán* y habitarán el planeta. De esta forma, la reivindicación de existencia deja de ser prerrogativa de los que ya existen de hecho y el derecho a la *vida* se vuelve un derecho compartido también por los aún-no-vivos ya sea en el plano individual –en el caso del derecho del feto–, ya sea en el plano colectivo, en el caso de la defensa de la preservación del planeta para que las generaciones futuras puedan existir. Por lo tanto, asumir una responsabilidad ética hacia las generaciones futuras es un compromiso que debe ser tomado en el presente por medio de la preservación de la vida en su forma individual, de cada embarazo, o en la forma planetaria, que impone el desarrollo sostenible como agenda política para las naciones, en el ámbito de gobernanza global. Como afirma Jonas:

> "[Las futuras generaciones] tendrán el derecho de acusarnos, a sus antecesores, de ser la causa de su infelicidad, en caso de haberles arruinado el mundo o la constitución humana con una acción descuidada o imprudente. Ellos solo podrían considerar a sus progenitores directos como responsables por su existencia, pero podrían considerar sus ancestrales distantes como responsables por las condiciones de su existencia o, de forma más general, como los causantes iniciales de esas condiciones. Por lo tanto, para nosotros, contemporáneos, como consecuencia del derecho de aquellos que vendrán y cuya existencia podemos desde ya anticipar, existe un deber como agentes causales, gracias al cual nosotros asumimos hacia ellos la responsabilidad de nuestras acciones cuyas dimensiones impliquen repercusiones de largo plazo." (Jonas, 2005: 91-92)

Para los argumentos de este texto, importa constatar la producción de un lazo de relación entre presente y futuro a partir del imperativo que orienta la cita anterior, de "que la humanidad siga existiendo". El *derecho a la vida* de los humanos del futuro es, para nosotros hoy, el deber de garantizar una existencia digna a aquellos que aún no *son* y al mismo tiempo, el derecho de traer al mundo sujetos que no solicitaron su existencia, pero cuyo nacimiento obedece a un principio que trasciende la ética de la reciprocidad, basada en el principio de base

que impone que hagamos a los otros solamente aquello que nos gustaría que los otros nos hicieran. La limitación de este principio es que deja fuera aquellos que todavía no existen o que están por fuera de la cultura humana. De esta forma, creemos que la asociación entre ambiente y derechos reproductivos que aparece en Río+20 está basada en el hecho de que ambos pautan su discurso por la ética del futuro, en la cual está implicada de una forma decisiva tanto la defensa de la *vida* de los humanos como la del planeta.

DERECHOS HUMANOS Y LOS MÁS POBRES. EL MOVIMIENTO DE JUSTICIA AMBIENTAL

El año 1972 se considera el marco inicial de una agenda de encuentros internacionales direccionados al debate sobre cuestiones ambientales. En julio de aquel año se llevó a cabo en Estocolmo la *Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente*, cuya importancia está menos en sus resultados concretos –que se tradujeron en el cumplimiento de los términos de los acuerdos oficiales firmados– y más en la emergencia de una conciencia ecológica que movilizó gobiernos, intelectuales y organizaciones sociales en defensa del planeta. Aunque en el documento final de la actividad, conocido como Declaración de Estocolmo, haya una serie de formulaciones sobre la relación entre desarrollo y ecología, el texto está marcado por un énfasis en la necesidad de preservación de la naturaleza. Más de la mitad de los veintiséis principios deliberados en la asamblea plenaria final, por ejemplo, están direccionados casi exclusivamente a la conservación de los recursos naturales, sin hacer referencias a problemas sociales o políticos. Aquí algunos ejemplos de dichos principios:

> Los recursos naturales de la tierra incluidos el aire, el agua, la tierra, la flora y la fauna, y especialmente muestras representativas de los ecosistemas naturales deben ser preservados en beneficio de las generaciones presentes y futuras, por medio de una cuidadosa planificación u ordenamiento. Se debe mantener, y siempre que sea posible, restaurar y mejorar la capacidad de la tierra de producir recursos vitales renovables. Los recursos no renovables de la tierra deben ser empleados de forma que se evite el peligro de su futuro agotamiento y se asegure que toda la humanidad comparta los beneficios de su uso. Debe ponerse fin a la descarga de sustancias toxicas o de otros materiales que liberan calor, en cantidades o concentraciones tales que el medio ambiente no pueda neutralizar, para que no se causen daños graves e irreparables a los ecosistemas. Se debe apoyar la justa lucha de los pueblos de todos los países contra la contaminación.[13]

13 Fuente: <http://paginas.fe.up.pt/~jotace/legislacao/estocolmo.htm> (consultada el 15/10/2012).

La centralidad de la *naturaleza* como temática por excelencia del documento no se relativiza ni siquiera cuando se enuncian cuestiones que conciernen a la superación de la pobreza, tal como lo expreso en la siguiente cita: "[…] los países en desarrollo deben direccionar sus esfuerzos para el desarrollo, teniendo presentes sus prioridades y la necesidad de salvaguardar y mejorar el medio ambiente".[14] En ese sentido, la Conferencia de Estocolmo se presenta como un divisor de aguas en la concepción política y sociológica del desarrollo. O sea, ella agrega la condicionalidad ambiental al imperativo inevitable que el desarrollo representaba para los países pobres.

Cuarenta años después de la Conferencia de Estocolmo, los eventos internacionales sobre el medio ambiente ya ocupan una parte significativa de las agendas de los organismos de gobernanza global. Reconocer la permanencia de la temática en estas actividades, aún frente a significativas transformaciones políticas, económicas y sociales en las últimas décadas, sin embargo, no es lo mismo que sugerir que lo que sea *ecología* y esté relacionado a ella se haya mantenido inalterable en ese espacio de tiempo.

En 2012, la realización de Río+20 fue celebrada como una posibilidad de renovación de los compromisos de distintos países en favor de la defensa del medio ambiente. Sin embargo, en la conferencia de apertura –al presentar los objetivos del encuentro– la presidente de Brasil, Dilma Rousseff, trasladó la *naturaleza* del centro del debate ambiental y puso en su puesto la *pobreza*, la cual remite a la condición humana. En sus propias palabras:

> La afirmación de que los seres humanos están en el centro de las preocupaciones con el desarrollo sostenible ha puesto la erradicación de la pobreza como requisito indispensable de la acción política. Ese principio conectó de forma insoluble a la agenda ambiental, la necesidad de realizar reformas estructurales capaces de incluir a las multitudes de hombres, mujeres y niños que vivían y aún viven en pobreza y exclusión.[15]

De la Conferencia de Estocolmo a la de Río+20 hay un cambio significativo en la agenda ambiental, que incorpora las cuestiones sociales en el interior de la cuestión ecológica.[16] O sea, en el escenario político

---

14 Fuente: <http://paginas.fe.up.pt/~jotace/legislacao/estocolmo.htm> (consultada el 15/10/2012).

15 Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=b-QibvHJ5VA> (consultada el 15/10/2012).

16 Fuente: <http://paginas.fe.up.pt/~jotace/legislacao/estocolmo.htm> (consultada el 15/10/2012).

y social de Río+20, lo ambiental apenas se interpone como una condicionalidad al desarrollo y a la modernización. Empero, el desarrollo deberá incorporar la sostenibilidad como condición para su legitimidad. Al mismo tiempo, el adjetivo *sostenible*, que se une a *desarrollo*, incorpora –en su significado y en su práctica– la erradicación de la pobreza, especialmente de los grupos más vulnerables de la sociedad, como los indígenas y las poblaciones tradicionales. Ese sentido social, que se le atribuye a la sostenibilidad, sin embargo no resulta de un proceso lógico o natural al interior del debate oficial, entablado en las sucesivas conferencias de la ONU sobre medio ambiente. Por el contrario, se impone desde fuera como una narrativa performática, en la cual los problemas sociales son puestos en escena en las plazas y calles de la ciudad de Río de Janeiro por los grupos indígenas y afrodescendientes que participan de la Cumbre de los Pueblos, evento concomitante y alternativo a la Conferencia de la ONU. La emergencia y visibilidad de los movimientos sociales, étnicos y de género en los escenarios de las conferencias ambientales, como se puede observar en Río+20, viene redefiniendo y ampliando el concepto y el debate ecológico de manera que las cuestiones sociales, étnicas y de género puedan ser incluidas en su campo discursivo y enunciadas en clave de sostenibilidad.

Delante de este cuadro, cabe la pregunta: ¿Cuáles fueron las transformaciones, sutiles en el plano discursivo, pero profundas desde el punto de vista de la acción política, que fueron capaces de hacer devenir un foro sobre medio ambiente en uno de los principales espacios de debate y deliberaciones para el combate a la pobreza en el mundo? ¿A partir de cuales dispositivos de enunciación las problemáticas sociales encontraron resonancia en la agenda de preservación de la naturaleza?

Parte de la posibilidad de implicación de esos dos universos discursivos –el que se refiere a la preservación de la naturaleza y el relativo a las problemáticas sociales– puede ser explorada a partir de una idea que, desde los años noventa, ganó fuerza en los debates públicos sobre sociedad y naturaleza: el concepto de *justicia ambiental*, que surge en la década de 1990 y se refiere a la "constatación de que la creciente escasez de recursos naturales y la desestabilización de los ecosistemas afectan de forma desigual, y muchas veces injusta, diferentes grupos sociales o áreas geográficas" (Ioris, 2009: 389). Su surgimiento, como categoría analítica, está íntimamente relacionado a su emergencia como un dispositivo político en la lucha de distintos movimientos sociales que han interiorizado la cuestión ambiental en sus pautas reivindicatorias. En ese sentido, se ha vuelto una referencia recurrente en la historia reciente de los movimientos sociales el

uso de la categoría *conversión ambiental* para expresar la lucha de las poblaciones no blancas –negros, asiáticos, latinos e indígenas– contra las consecuencias negativas del desarrollo económico que las afectan de una forma mucho más grave e intensa que a los otros segmentos de la sociedad.

En el origen de la *conversión ambiental*, está el movimiento "¿qué ocurre en mi patio?" (*What's in my backyard*), cuya reivindicación fue que el gobierno de Estados Unidos dejara de mandar a sus comunidades emprendimientos contaminadores. Con el apoyo de una comunidad religiosa, la Comisión para la Justicia Racial de la Iglesia de Cristo –y respaldado por las investigaciones académicas realizadas en la Universidad de Atlanta (Estados Unidos)– fue elaborado el informe *Toxic Wastes and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, lanzado en 1987,[17] que demostraba, de manera convincente y empíricamente fundamentada, la relación directa entre daños ambientales y barrios habitados por poblaciones no-blancas.[18]

En Brasil, el concepto de *justicia ambiental* aparece, desde sus inicios, asociado al de *ambientalización de los conflictos sociales*. En ese sentido, Leite Lopes identifica uno de esos procesos de ambientalización en el movimiento sindical que, a partir de los años noventa, comienza a expresar sus demandas de clase en el idioma ambiental (2000, 2004a, 2004b, 2006). Esta conversión discursiva, según el autor, se vuelve plausible en la medida en que la sociedad incorpora una ética ambiental que difunde valores ecológicos que se imponen como un *habitus* y una ascesis seglar que engendran cambios de comportamiento de las personas en el trabajo, en la vida cotidiana y en el ocio.

Desde esta perspectiva, la incorporación de ese *habitus* da sentido al conjunto de cambios y justifica los sacrificios que la ascesis ecológica impone a los sujetos contemporáneos. Es decir, al interponerse como el punto de conexión entre la experiencia de los individuos y la esfera social y política, el *habitus* opera como fuente de legitimidad ambiental.[19] Y es en ese contexto que formulaciones sobre defensa de una *vida* humana digna –objeto de la lucha de distintos movimientos

17 *United Church Of Christ*, 1987.

18 En la página web del Centro de Investigación en Justica Ambiental de la Universidad de Atlanta <http://www.ejrc.cau.edu/>, dirigido por Bullard, además de distintos artículos sobre el tema son indicadas algunas páginas de Internet donde es posible comprobar los resultados de su investigación. Es decir, saber la localización de los daños ambientales a distintas poblaciones negras que pasaron a movilizarse.

19 En la misma dirección, Acselrad (2004) y Zhouri (2007) llaman la atención sobre los conflictos ambientales como instigadores de nuevas estrategias argumentativas en los conflictos sociales.

sociales– pasa a encontrar en la distribución desigual de los costos de la exploración de la naturaleza una expresión más de la injusticia de modelos económicos y políticos vistos como no sostenibles.

El despliegue político del concepto de *justicia ambiental* en Brasil, sin embargo, ocurre especialmente por la creación de la Red Brasileña de Justicia Ambiental, que articula, como en Estados Unidos, la acción política con investigaciones académicas (Acselrad 2010, 2004; Zhouri 2005, 2007, 2008). Apoyada por investigadores, militantes de oenegés, la Red busca identificar y denunciar los casos de conflictos en los cuales hay una repartición desigual de los costos ambientales producidos por los grandes proyectos de desarrollo económico que afectan territorios y poblaciones vulnerables (Carvalho y Toniol, 2010). Aunque, a diferencia de Estados Unidos, la cuestión racial de la Red Brasileña no esté en el centro de la movilización social, ella no está ausente. Así, en 2006 la Red Brasileña realizó el I Seminario sobre Racismo Ambiental. En este contexto, el concepto de *racismo ambiental* fue formulado como sigue:

> Llamamos Racismo Ambiental a las injusticias sociales y ambientales que recaen de forma desproporcionada sobre etnias vulnerabilizadas. El Racismo Ambiental no se configura apenas a través de acciones que tengan una intención racista, pero igualmente a través de acciones que tengan impacto racial, más allá de la intención que les haya dado origen (Herculano y Pacheco, 2006: 20).

La posibilidad de que los movimientos sociales se impliquen en las gestiones referentes a las cuestiones ambientales y –desde esa implicación– produzcan articulaciones potentes tal como la idea de racismo ambiental, ya estaba anunciada desde la *First National People of Color Evironmental Leadership Summit*.[20] Ocurrida en 1991 en la ciudad de Washington (Estados Unidos), el informe final de este encuentro dejaba establecidos algunos marcos para la producción de aquello que serían los Derechos Humanos Ambientales. En el Preámbulo de ese documento consta el siguiente apartado:

> NOSOTROS, PERSONAS DE COLOR, reunidas en esta Primera Cumbre Nacional de liderazgos Ambientalistas de Color para iniciar la construcción de un movimiento nacional e internacional de todos los pueblos de color para combatir la degradación y proteger nues-

20 Mantuve el nombre original para preservar el término *People of color*, importante para la identificación del movimiento. De aquí en adelante optaré por la traducción del informe de esa conferencia, disponible en <http://www.justicaambiental.org.br/projetos/clientes/noar/noar/UserFiles/17/File/17_principios.pdf> (consultado el 1/8/2012).

> tras tierras y comunidades, restableciendo, por lo tanto, nuestra interdependencia espiritual con la sacralidad de la Madre Tierra; por respeto y celebración a cada una de nuestras culturas, lenguajes y creencias sobre el mundo natural y nuestros roles de curarnos a nosotros mismos/as; para asegurar la justicia ambiental; para promover alternativas económicas que puedan aportar al desarrollo de medios ambientalmente seguros de subsistencia; y para garantizar la libertad política, económica y cultural que nos ha sido negada a lo largo de más de 500 años de colonización y opresión, resultando en el envenenamiento de nuestras comunidades y de la tierra y en el genocidio de nuestros pueblos.[21]

En la cita hay una tensión permanente entre la idea de una cultura particular y el llamado a la defensa del medio ambiente de forma más amplia. El evocar a la "Madre Tierra" redimensiona las cuestiones relativas a la colonización y a la explotación económica de determinadas comunidades en el problema global. De esta manera, la supuesta unidad ecológica, en la cual se inscribe la noción de interdependencia de las especies y de la naturaleza[22], transforma las demandas sociales locales en un problema de todos[23]. La naturaleza deviene, en ese contexto, un horizonte de gestión capaz de movilizar una extensa lista de sujetos sociales y articular un significativo abanico de intereses políticos, muchas veces contradictorios. En ese sentido, podemos observar que el movimiento ambiental –con sus organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, sus redes sociales y académicas– se presenta como un poderoso agente (*global player*), inscribiendo en la agenda de gobernanza global no solamente las causas ecológicas, sino también trasponiendo demandas sociales, étnicas y de género, que surgen en la esfera publica nacional hacia la esfera global.

Respecto al informe resultante de la Reunión de la Cumbre de Washington, entre los 17 principios listados como centrales para la Justicia Ambiental, todavía nos llama la atención, para los fines aquí propuestos, uno de ellos:

---

21 Fuente: <http://www.justicaambiental.org.br/projetos/clientes/noar/noar/UserFiles/17/File/17_principios.pdf> (consultado el 1/8/2012).

22 A partir de una concepción de naturaleza como condición de la vida humana se puede reclamar la necesidad de un compromiso global con las causas ecológicas. De ese modo, la desaparición de especies de flora y fauna pasan a ser un problema para los propios humanos.

23 Esa idea está explícitamente expresada en el primer punto de la Conferencia, citada en la nota 24: "1) La Justicia Ambiental afirma la sacralidad de la Madre Tierra, la unidad ecológica y la interdependencia entre todas las especies, y el derecho a ser libre de la degradación ecológica".

> La Justicia Ambiental considera acciones gubernamentales de injusticia ambiental una violación de ley internacional: de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de la Convención para la Prevención y Represión del Crimen por Genocidio de las Naciones Unidas. [24]

Este parece ser uno de los primeros registros de asociación explícita entre Derechos Humanos y la problemática ambiental. La estrategia de los movimientos sociales de enunciar sus demandas a partir de una articulación con causas que se presentan como universales parece, en este punto, ser reiterada a partir de evocar, por lo menos, otros tres modos globales de gestión: la idea de una ley internacional, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención para la Prevención y Represión del Crimen por Genocidio de las Naciones Unidas. La sugerencia que nos gustaría hacer es que la asociación entre la cuestión ambiental y los Derechos Humanos está basada en la potencialidad de gestión de discursos que se remiten al contexto de la gobernanza global.

Tal asociación, sin embargo, apenas si se constituyó como elemento de visibilidad para grupos y demandas sociales ya formuladas.[25] Su producción vino acompañada de la emergencia de determinadas experticias, políticas, tecnologías y sujetos sociales. Un ejemplo emblemático de ese proceso es el Movimiento de los Afectados por Embalses (MAB por su sigla en portugués). Fundado a principios de la década de 1990, el MAB fue formado en los anales de los movimientos de lucha por la tierra a partir del reconocimiento de un gran contingente de familias que había perdido sus lugares de trabajo y vivienda a causa de la construcción de embalses en el interior de Brasil. La red de sujetos y grupos que se articula desde el MAB es presentada en la página web del movimiento a partir de sus acciones de sensibilización de la sociedad civil sobre la cuestión de los embalses y de las negociaciones que cada uno de esos actores empeña con el gobierno en distintas esferas.[26]

De esta forma, en el material divulgado en las secciones "Noticias" y "Glosario", los discursos ambientales y de los Derechos Humanos son accionados con frecuencia. Tomando por referencia únicamente

---

24 Fuente: <http://www.justicaambiental.org.br/projetos/clientes/noar/noar/UserFiles/17/File/17_principios.pdf> (consultado el 1/8/2012).

25 Tampoco para esos grupos –a partir de la incorporación de cuestiones ecológicas dan visibilidad a su propia agenda política– se trata apenas de un cálculo estratégico. La entrada a las discursividades ecológicas no deja inmunes los posicionamientos de esos sujetos y grupos.

26 <http://www.mabnacional.org.br/>.

las últimas veinte noticias divulgadas en la página,[27] encontramos al menos cinco notas que articulan las demandas del MAB con cuestiones ambientales y de Derechos Humanos. Los titulares de esas noticias indican parte de sus abordajes: Creada la Comisión Estadual de la Verdad en RS,[28] MAB discute el uso del agua del embalse de Barra Grande,[29] MAB debate participación de las mujeres en el Vale do Ribeira,[30] afectados por embalses inauguran unidad de producción agroecológica,[31] Movimiento Popular Urbano celebra el Día de la Mujer Negra, Suramericana y Caribeña.[32] En fin, la producción de enunciados, relacionados con estos campos discursivos a los que venimos haciendo referencia no solamente redefine prácticas, valores y significados, sino que también empodera y potencia a los sujetos para actuar en el contexto global. Y aun, con relación a las categorías destacadas en el glosario del MAB, observamos la referencia frecuente a la *naturaleza* y a la *vida*, a partir de definiciones que se remiten al paradigma científico de la biología y la geografía.[33]

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO DERECHO A LA VIDA

Durante Río+20 no fueron pocas las actividades dirigidas al debate del Tercer Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH-3), lanzado en 2010. A pesar de las innumerables críticas que ambientalistas y

---

27 Estas noticias comprenden el lapso que va del 18/7/12 al 2/8/12.

28 Fuente: <http://www.mabnacional.org.br/noticia/criada-comiss-estadual-da-verdade-no-rs> (consultado el 2/8/2012).

29 <http://www.mabnacional.org.br/noticia/mab-discute-uso-da-gua-do-lago-da-barragem-barra-grande> (consultado el 2/8/2012).

30 <http://www.mabnacional.org.br/noticia/mab-debate-participa-das-mulheres-no-vale-do-ribeira> (consultado el 2/8/2012).

31 <http://www.mabnacional.org.br/noticia/atingidos-por-barragens-inauguram-unidade-produ-agroecol-gica> (consultado el 2/8/2012).

32 <http://www.mabnacional.org.br/noticia/mpu-celebra-dia-da-mulher-negra-sul-americana-e-caribenha> (consultado el 2/8/2012).

33 Tal como en la página, reproduzco las palabras reunidas en el glosario, transcribiendo los términos de la segunda categoría en cursiva: Afluente; Acuífero; Área degradada; Arrendatario; Sedimentación; Afectado y Afectada por embalse; Cuenca hidrográfica; Embalse; Biota; Consejo Nacional de Medio Ambiente (CONAMA); Cuota; Llenado; Peces; Estudio de Impacto Ambiental (EIA); Estudios de Inventario Hidroeléctrico; Estudios de Viabilidad; Bosque aluvial; Fluvial; Yusente; Capa freática; Licencia de instalación; Licencia de operación; Licencia Previa; Manantial; Medidas compensatorias; Medidas mitigadoras; Montante; Palafito; Potencia; Relatorio de Impacto Ambiental (RIMA); Remanso; Sistema Nacional del Medio Ambiente (SISNAMA); Usina hidroeléctrica (UHE); Caudal; Vertedero <http://www.mabnacional.org.br/glossario> (consultado el 2/8/2012).

representantes de la sociedad civil le hicieron al PNDH-3, para los movimientos ambientales representó un avance significativo, una vez que instituyó determinadas rutinas burocráticas en el ámbito del Estado brasileño para la realización de denuncias de crímenes ambientales. De esta forma, se vuelve relevante explorar la forma en que la temática ambiental fue incorporada como punto de discusión en las conferencias nacionales de Derechos Humanos, volcadas a la formulación de los PNDH.

Convocadas con la finalidad precipua de recoger y sistematizar las propuestas y demandas de la sociedad civil para la elaboración de los programas nacionales de Derechos Humanos en sus tres versiones: PNDH-1 (1996), PNDH-2 (2002) y PNDH-3 (2010), las conferencias nacionales se constituyeron, en sus once ediciones hasta 2008, en el principal instrumento de diálogo del gobierno con la sociedad civil sobre los Derechos Humanos en Brasil. En esta trayectoria, vamos a observar la diversificación de las colaboraciones que la Secretaria Especial de Derechos Humanos –en su carácter de entidad promotora– establece con los demás actores del propio Estado y de la sociedad civil. El último evento, por ejemplo, fue organizado de forma tripartita por la Secretaria Especial de Derechos Humanos de la Presidencia de la Republica, por la Comisión de Derechos Humanos y Minorías de la Cámara de Diputados y por el Foro de Entidades Nacionales de Derechos Humanos, manifestando un encuadramiento de los Derechos Humanos en una visión que se organiza sobre tres pilares: gobierno, Congreso Nacional y sociedad civil.

Se diversifican también las entidades convocadas para las conferencias, apuntando a una presencia cada vez más intensa de las oenegés al tiempo que la representación de los movimientos sociales se hace por medio de foros que congregan conjuntos de organizaciones, articuladas alrededor de subtemas de los Derechos Humanos. Las conferencias se volvieron, de esta forma, el canal privilegiado por el cual las demandas de los niños y adolescentes, de las mujeres, de los homosexuales, de los indígenas y de los afrodescendientes –así como del mismo planeta– llegan al Estado y se incorporan como políticas públicas. Estos subtemas, al relacionarse con cuestiones sociales y político-ideológicas, amplían el campo semántico de los Derechos Humanos y diversifican las demandas, temas, cuestiones y propuestas que integran el contenido de los programas nacionales de Derechos Humanos. Estos, a su vez, se convierten en un instrumento de legitimación para el gobierno democrático, de indexación de valor a las demandas que se expresan en su texto y de reconocimiento para los órganos del Estado y las organizaciones de la sociedad civil que participan de las conferencias.

Vale destacar, en los documentos referidos a estos eventos, la constante manifestación de políticos, miembros de oenegés y de la sociedad civil, llamando la atención por cuestiones ambientales. Por ejemplo en 1997, en la II Conferencia, se le otorgó gran centralidad a lo dicho por un cacique Xavante, que habló sobre la deforestación de su reserva. Así como en la III (1998), IV (1999), VII (2002) y VIII (2003) conferencias, las definiciones de Derechos Humanos formuladas en este campo discursivo pasan a incluir el ambiente como sujeto de Derechos. Esta inclusión, a su vez, es respaldada frecuentemente por formulaciones de conferencias globales sobre los Derechos Humanos, como la Conferencia de la ONU realizada en Viena en 1992, que clasifica las cuestiones ambientales como Derechos Humanos de tercera generación:

> Mientras el registro de la *primera generación de derechos políticos, civiles y cívicos* se consolida limitando el poder de acción del Estado, toma cuerpo la *segunda generación de derechos* sociales, económicos y culturales, imponiendo una acción positiva al Estado, y *una tercera generación de derechos*, esta vez *colectivos*, emerge: derecho a la infancia, derecho al medio ambiente, derecho a la ciudadanía, derecho al desarrollo de los pueblos, por fin reconocidos en la Conferencia de Viena, en 1993 (VII Conferencia Nacional de Derechos Humanos, 2002).

Ya en 2008, en la XI Conferencia Nacional de Derechos Humanos, el primer eje temático de discusión propuesto fue, justamente, "los impactos socioambientales del actual modelo de desarrollo nacional y las violaciones de derechos provocadas por grandes obras de infraestructura y por el agronegocio". Parte de esa centralidad proviene de la preparación, en aquel periodo, del III Programa Nacional de Derechos Humanos (PNDH-3), que le otorgaría significativa relevancia a la cuestión ambiental. Así, de las 25 directrices de acción que reúnen los objetivos estratégicos y acciones programáticas del programa, dos de ellas aluden a la cuestión ambiental. En su formulación, establecen como directrices gubernamentales: 1) promover y proteger los derechos ambientales como Derechos Humanos, incluyendo las generaciones futuras como sujetos de derecho; 2) implementar el modelo de desarrollo sostenible, con inclusión social y económica, ambientalmente equilibrado y tecnológicamente responsable, cultural y regionalmente diverso, participativo y no discriminatorio.[34]

---

34 PNDH- 3, disponible en <http://portal.mj.gov.br/sedh/pndh3/pndh3.pdf> (consultado el 1/8/2012).

La primera directriz, arriba destacada, explicita una de las implicaciones centrales de la articulación entre Derechos Ambientales y Derechos Humanos que discutimos en la primera parte de este texto: el principio de responsabilidad moral hacia las generaciones futuras por medio de la ampliación temporal del derecho a la *vida*. Como presentamos en otro texto (Steil y Toniol, inédito), en las décadas de 1970 y 1980 la idea de Derechos Humanos en Brasil estuvo bastante asociada a la lucha por los derechos políticos de presos políticos de la dictadura militar y los derechos sociales de los pobres. Los Derechos Humanos, en ese momento, estaban asociados a demandas inmediatas y urgentes que emergían en un contexto represivo: garantizar la vida de presos políticos, que eran torturados por el régimen militar, y la sobrevivencia de las poblaciones empobrecidas, relegadas a la condición de marginalidad impuesta por el modelo de desarrollo económico adoptado.

A partir de los años noventa, con la redemocratización del país, los discursos sobre los Derechos Humanos pasan a incorporar los derechos sexuales y reproductivos como un nuevo campo de discusiones, redefiniendo las posiciones de los principales contendientes y aliados en la arena política y social. Ya no se trata de un debate de la Iglesia católica, representada por las pastorales sociales y la Teología de la Liberación, y los movimientos sociales de izquierda contra el Estado autoritario y represor, pero de la misma Iglesia católica –representada por los grupos conservadores que conquistan la hegemonía institucional adentro de la misma, aliada a las iglesias evangélicas, contra el movimiento feminista y las oenegés–, que buscan inscribir sus demandas referentes a los derechos sexuales y al género en la agenda de la definición de políticas públicas. En alguna medida, podríamos decir que la contienda ya no es en contra del Estado, pero en su interior, por su control ideológico, una vez que –al democratizarse– también se pluraliza. En este escenario político, las cuestiones referentes al aborto y el reconocimiento institucional de la unión entre personas del mismo sexto emergen como contiendas centrales en el campo discursivo de los Derechos Humanos, que ocurren en el momento de los pleitos políticos, como mostramos en el texto anterior de la última elección para presidente en Brasil (Steil y Toniol, inédito) o por ocasión de eventos de gran repercusión internacional, como es el caso de la Conferencia Río+20, que analizamos en este texto.

La segunda directriz, que destacamos en el PNDH-3, se refiere a las contradicciones que emergen en la gestión pública entre los objetivos estratégicos y las acciones programáticas, dirigidas al desarrollo social y el crecimiento económico, y los costos ambientales que están necesariamente implicados en el desarrollo. Aquí también se establece

un campo de discusiones, en el cual sus principales protagonistas son por un lado los ambientalistas, y por otro los ruralistas, cada cual con sus aliados circunstanciales. Sin embargo, si las contiendas alrededor de los derechos sexuales reproductivos tienen como escenario privilegiado las elecciones y los eventos, la de los ruralistas y ambientalistas se traban especialmente en el Congreso Nacional, como pudimos ver recientemente en la cerrada lucha por la aprobación del Código Forestal en Brasil.[35] Por fin, el análisis del PNDH-3 al mismo tiempo revela la pluralidad ideológica presente en el Estado democrático brasileño, también muestra que la cuestión ambiental se inscribe en el ámbito del Estado como un derecho inalienable de humanos y no humanos, de las generaciones presentes y futuras, de aquellos que ya existen y de los que serán llamados a la vida. Su inscripción, entretanto, trae las marcas de las contradicciones presentes en la sociedad, de forma que su enunciado viene siempre asociado con la necesidad preeminente del desarrollo para la superación de la pobreza y el crecimiento económico. Estas contradicciones pueden ser observadas en las proposiciones expresadas en los ejes temáticos del Programa Nacional de los Derechos Humanos: 1) avanzar en la implantación de la reforma agraria, como forma de inclusión social y acceso a los derechos básicos, de forma articulada con las políticas de salud, educación, medio ambiente y fomento a la producción alimentaria; 2) integrar políticas sociales y de generación de empleo y renta para el combate de la pobreza urbana, en especial recolectores de materiales reciclables, población en situación de calle, etc.; 3) incluir el tema de los Derechos Humanos en los instrumentos e informes de los órganos ambientales; 4) asegurar la protección de los derechos ambientales y los Derechos Humanos en el Código Forestal; 5) incluir en los programas educativos el derecho al medio ambiente como Derecho Humano.

De esta lista de compromisos asumidos por el Estado como el horizonte de sus acciones estratégicas y políticas públicas, nos gustaría destacar dos aspectos que nos parecen importantes para el argumento que venimos desarrollando. El primero es la continuidad del tema que concierne al combate de la pobreza, articulado con soluciones que

35 A lo largo de los años 2011 y 2012 el congreso nacional y el senado brasileño estuvieron movilizados con el debate, junto a sectores de la sociedad civil, sobre el nuevo código forestal del país. Ruralistas y ambientalistas polarizaron el debate alrededor de algunas regulaciones que implicarían, por ejemplo, la posibilidad de mayor o menor deforestación para la producción agrícola. Después de aprobado por los senadores y diputados, el texto fue encaminado para la aprobación de la presidenta Dilma Rousseff. En octubre del 2012, para contra gusto de ruralistas, el Código Forestal fue sancionado con nueve vetos presidenciales que atienden, en parte, reivindicaciones de los movimientos ambientales.

envuelven la ética ambiental, que es posible de localizarse desde las primeras formulaciones de los Derechos Humanos en el ámbito del Estado democrático brasileño. El segundo es la creación de dispositivos burocráticos y legales en la rutina del Estado para hacer efectiva la articulación entre Derechos Ambientales y Derechos Humanos. Sobre este segundo aspecto trataremos en la conclusión de este texto.

CONCLUSIÓN

El día 7 de abril de 2012 los relatores de los Derechos Humanos al Medio Ambiente de la Plataforma Brasileña de Derechos Humanos, Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (Plataforma Dhesca)[36] lanzaron en Brasilia el informe *Misión Xingu: violaciones de Derechos Humanos e Impactos Socioambientales y en el Licenciamiento de la Usina Hidroeléctrica de Belo Monte*. El documento fue presentado en ocasión de la reunión de la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados y contó con la presencia de ministros de Estado, representantes de la Procuraduría de la República y de miembros del Movimiento de Afectados por Embalses.[37] El acto contó con una amplia cobertura periodística, sobretodo porque seis días antes la Comisión Iberoamericana de Derechos Humanos (CIDH) había emitido una medida cautelar contra el gobierno brasileño, requiriendo la suspensión de la construcción de la Usina Hidroeléctrica de Belo Monte, alegando violación de los Derechos Humanos.

La plataforma Dhesca se presenta en el contexto de los debates ambientales como un importante actor social en la consolidación, entre los principales grupos de defensa de los Derechos Humanos, de los Derechos Ambientales como un derecho a la *vida*. Fue creada en el año 2000 a partir de la reunión del Movimiento Nacional de Dere-

---

36 En su página web, la Plataforma Dhesca se describe como "una articulación nacional de 36 movimientos y organizaciones de la sociedad civil que desarrolla acciones de promoción, defensa y reparación de los Derechos Humanos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (en adelante abreviados como "Dhesca"), buscando el fortalecimiento de la ciudadanía y la profundización de la democracia. Su objetivo general es contribuir a la construcción y fortalecimiento de una cultura de derechos, desarrollando estrategias de control y cumplimiento de los Dhesca, incidiendo en la formulación, efectivización y control de políticas sociales estatales. Dhesca Brasil actúa en tres frentes de trabajo: el Monitoreo en Derechos Humanos en Brasil; la Integración Regional y las Relatorías de Derechos Humanos", <http://www.dhescbrasil.org.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=46&Itemid=108> (consultado el 21/10/2012).

37 <http://portaldomeioambiente.org.br/editorias-editorias/energia/belo-monte/3743-relatorio-denuncia-violacoes-de-direitos-humanos-no-licenciamento-da-usina-de-belo-monte-pa> (consultado el 2/8/2012).

chos Humanos (MNDH), de la Red de Articulación y Acción por el Derecho Humano a Alimentarse (FIAN Brasil), del Centro de Justicia Global (CJG), del Gabinete de Asesoría Jurídica a las Organizaciones Populares (GAJOP), de la Comisión de Justicia y Paz de Sao Paulo (CJP-SP) y de la Federación de los Órganos para la Asistencia Social y Educacional (FASE).[38] Ninguno de estos grupos tiene la problemática ambiental como su principal bandera política, sin embargo desde comienzos de la primera década del siglo XXI la mayor parte de ellos tuvo conciencia de la posibilidad de asociación entre sus demandas específicas y las cuestiones ambientales.

En 2008 la Plataforma Dhesca produjo el documento *Derecho Humano al Medio Ambiente*[39] que, posteriormente, fue adoptado por la SEDH como recurso didáctico para el sistema nacional de enseñanza. Además de una extensa narrativa sobre la trayectoria de leyes brasileñas direccionadas a la protección de la naturaleza, este documento presenta, en su última sección, la sistematización de los caminos burocráticos necesarios para la realización de una denuncia de violación de los Derechos Humanos Ambientales. En ese recorrido burocrático, que dice bastante sobre cómo la asociación de esas matrices discursivas han sido institucionalizadas, se citan el Ministerio Público Federal (SEDH), Ministerio del Medio Ambiente (FUNAI) y la Comisión Nacional de Desarrollo Sostenible de los Pueblos y Comunidades Tradicionales, entre otros. Tales órganos, así como los otros que integran el listado completo, dejan claro que –a partir de la correlación de fuerzas producida en el contexto de la emergencia de los Derechos Humanos Ambientales– los colectivos indígenas se fortalecieron en tanto actores políticos. Este hecho no es mera consecuencia de que estos sujetos son, normalmente, los más afectados por las obras de gran impacto ambiental, pero sí se halla asociado a las transformaciones que venimos subrayando a lo largo de este texto en el campo discursivo de los Derechos Humanos.

En el informe *Missao Xingu*, citado anteriormente, los crímenes contra los Derechos Humanos relacionados con la construcción de la usina hidroeléctrica de Belo Monte no se refieren solamente a las poblaciones indígenas de la región, sino también a la selva amazónica. Sustentando la idea de que la existencia humana está íntimamente relacionada con la preservación del medio ambiente, este informe parece indicar que la persistencia de la afirmación de que lo más importante es asegurar el derecho a la *vida* no significa que seguimos

---

38 <http://www.dhescbrasil.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=109&Itemid=106> (consultado el 2/8/2012).

39 Disponible en <http://www.dhescbrasil.org.br/> (consultado el 2/8/2012).

hablando de los mismos sujetos y derechos. Ahora, la *vida* referida en clave de los Derechos Humanos ya no es únicamente la *vida* de la humanidad, sino también la *vida* de la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Acselrad, H. 2004 "Justiça ambiental - Ação coletiva e estratégias argumentativas" en Acselrad, H.; Herculano, S. E.; Padua, J. (orgs.) *Justiça ambiental e cidadania* (Rio de Janeiro: Relume Damará/Fundação Ford).

Acselrad, H. 2010 "Ambientalização das lutas sociais" en *Revista Estudos avançados* 24 (68), pp. 103-119.

Carvalho, Isabel Cristina de Moura; Toniol, Rodrigo 2010 "Ambientalização, cultura e educação: diálogos, traduções e inteligibilidades possíveis desde um estudo antropológico da educação ambiental" en *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental* versión en español, pp. 1-12.

Fonseca, Claudia; Cardarello, Andréa 1999 *Direitos dos mais e menos humanos*. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, Nº 10.

Herculano, S. y Pacheco, T. (orgs.) 2006 "I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental". Rio de Janeiro, Projeto Brasil Sustentável e Democrático (Rio de Janeiro: FASE).

Ioris, Antonio Augusto Rossotto 2009 "O que é justiça ambiental" en *Ambiente e sociedade* [on line], Vol. 12, Nº 2 , pp. 389-392.

Jonas, Hans 2005 *O princípio da responsabilidade* (Rio de Janeiro: Editores Contraponto/PUC-Rio).

Leite Lopes, José Sérgio (org.) 2004a "A Ambientalização dos Conflitos Sociais" en *Participação e Controle Público da Poluição Industrial* (coordinador) (Rio de Janeiro: Relume-Dumará).

Leite Lopes, José Sérgio 2006 "Sobre processos de ambientalização dos conflitos e sobre dilemas da participação" en *Horizontes Antropológicos*, Vol. 12, pp. 31-64.

Leite Lopes, José Sérgio 2004b "Participação Pública e controle da poluição: a ambientalização dos conflitos sociais" *Revista de Ciências Sociais* (Fortaleza), Ceará, Vol. 35, Nº 1, pp. 20-30.

Leite Lopes, José Sérgio; Antonaz, Diana; Prado, Rosane; Silva, G. 2000 "Naturalização e estranhamento: alguns aspectos da construção social da poluição ambiental em Itaguaí, Angra dos Reis e Volta Redonda, RJ" en *Cadernos do Ippur*, Rio de Janeiro, Vol. 1, pp. 181-196.

Steil, Carlos Alberto; Toniol, Rodrigo 2010 "Direitos humanos e igreja católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010" (no prelo).

United Church Of Christ, Commission for Racial Justice 1987 *Toxic wastes and race in the United States: A national report on the racial and socio-economic characteristics of communities with hazardous waste sites* (New York: Public).

Zhouri, A. 2008 "Justiça Ambiental, diversidade cultural e Accountability: desafios para a governança ambiental" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23, pp. 97-107.

Zhouri, A.; Teixeira, R. O. S. "Desenvolvimento, Conflitos Sociais e Violência no Brasil Rural: o caso das hidrelétricas" en *Ambiente e Sociedade* (Campinas), Vol. 10, pp. 19-45.

Zhouri, A. (org.); Siano, D. B. P. (org.); Laschefski, K. (org.) 2007 *A Insustentável Leveza da Política Ambiental. Desenvolvimento e conflitos socioambientais* (Belo Horizonte: Autêntica Editora).

DOCUMENTOS CONSULTADOS

João XXIII. Encíclica *Pacem in Terris, 1963* en <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem_po.html>.

Relatório Final da III Conferência do Episcopado Latino-Americano 1979 en <http://www.dhnet.org.br/dados/livros/memoria/mundo/puebla.html>.

Relatório Final I Encontro Nacional de Direitos Humanos 1982 en <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/relatorio82.htm>.

Relatório Final II Encontro Nacional de Direitos Humanos 1983 en <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio83.htm>.

Relatório Final V Encontro Nacional de Direitos Humanos 1985 en <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio85.htm>.

Relatório Final VI Encontro Nacional de Direitos Humanos 1986 en <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio85.htm>.

Relatório Final V Encontro Nacional de Direitos Humanos 1988 en <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iiencontro/relatorio88.htm>.

Brasil. I Programa Nacional de Direitos Humanos 1996 en <http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html>.

Brasil. II Programa Nacional de Direitos Humanos 2002 en <http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/pndh_concluido/index.html>.
Brasil. III Programa Nacional de Direitos Humanos 2009 en <http://www.dhnet.org.br/pndh/index.htm>.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) es una institución internacional no-gubernamental, creada en 1967 y que mantiene relaciones formales de consulta con la UNESCO. En la actualidad nuclea un total de 314 centros de investigación y programas de docencia de grado y posgrado en Ciencias Sociales radicados en 25 países de América Latina y el Caribe, en Estados Unidos y en Europa.

Los objetivos del Consejo son la promoción y el desarrollo de la investigación y la enseñanza de las Ciencias Sociales; el fortalecimiento del intercambio y la cooperación entre instituciones e investigadores de dentro y fuera de la región; y la adecuada diseminación del conocimiento producido por los científicos sociales entre las fuerzas y movimientos sociales y las organizaciones de la sociedad civil. A través de estas actividades CLACSO contribuye a repensar, desde una perspectiva crítica y plural, la problemática integral de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

Patrocinado por
Asdi
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-011-7